







Digitized by the Internet Archive
in 2025

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT
GEORG GRAF VON HERTLING,
FRANZ EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN
HERAUSGEGEBEN VON
CLEMENS BAEUMKER.

BAND XIX. HEFT 4.

DR. JOSEPH EBNER: DIE ERKENNTNISLEHRE RICHARDS VON
ST. VIKTOR.

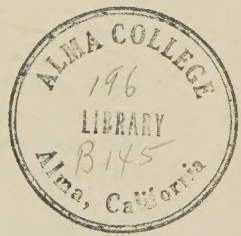
MÜNSTER i. W. 1917.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE ERKENNTNISLEHRE RICHARDS VON ST. VIKTOR.

VON

DR. JOSEPH EBNER.



MÜNSTER i. W. 1917.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18878

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Literaturverzeichnis.

- BAEUMKER CL., Die christliche Philosophie des Mittelalters, in: Kultur der Gegenwart V², Leipzig, Berlin 1913.
- , Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker III), Münster 1908.
- BAUMGARTNER M., Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker II), Münster 1893.
- , Die Philosophie des Alanus ab Insulis (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker II), Münster 1896.
- COHRS F., Richard von St. Viktor, in: Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche, hrsg. von Herzog, XVI, Leipzig 1905.
- DENIFLE HEINRICH, Eine Geschichte der deutschen Mystik, in: Historisch-politische Blätter 75, München 1875, 679—700, 771—790, 903—928.
- , Abaelards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jhs., in: Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters I, Berlin 1885, 402—469, 584—624.
- DENZINGER H., Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1857.
- DE WULF M., Histoire de la Philosophie Médiévale⁴, Paris 1912.
- EISLER RUD., Philosophenlexikon, Berlin 1912.
- ENDERT K. VAN, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freiburg 1869.
- ENGELHARDT J. V., Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek, Erlangen 1838.
- GEYSER J., Das philosophische Gottesproblem, Bonn 1899.
- GRABMANN M., Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I—II, Freiburg i. B. 1909—11.
- GRUNWALD G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker VI), Münster 1907.
- HAFFNER P., Grundriß der Geschichte der Philosophie, Erste Abteil., Mainz 1881.
- HELFFERICH AD., Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung, Zwei Teile, Gotha 1843.
- HESSEN JOH., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker XIX, 2), Münster 1916.
- HUGO VON ST. VICTOR, Eruditio didascaliae libri VII, 7 (PL 176).
- HUGONIN MONS., Notice sur Richard de Saint Victor (PL 196 p. XIV ff.).
- KILGENSTEIN J., Die Gotteslehre Hugos von St. Victor, Würzburg 1898.
- KLEUTGEN, Theologie der Vorzeit I, Münster 1867.
- KOCH H., Pseudo-Dionysius-Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte I), Mainz 1900.

- KREBS E., Meister Dietrich, sein Leben, seine Lehre, seine Werke (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters V), Münster 1906.
- LIEBNER A., Richardi a S. Victore de contemplatione, particula I—II, Göttingen 1837.
- , Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832.
- NOACK L., Die christliche Mystik nach ihrem Entwicklungsgang, Königsberg 1853.
- NORDEN E., Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde, Leipzig 1909.
- OSTLER H., Die Psychologie Hugos von St. Victor (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker VI, 1), Münster 1906.
- PREGER J., Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, Leipzig 1874.
- RITTER H., Geschichte der christlichen Philosophie I—III, Hamburg 1344.
- SCHMID H., Mysticismus des Mittelalters, Jena 1824.
- STÖCKL A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864.
- STORZ J., Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg 1882.
- TENNEMANN W., Geschichte der Philosophie VIII a, Leipzig 1810.
- UEBERWEG FR., Grundriß der Geschichte der Philosophie⁹ II, hrsg. von M. Heinze, Berlin 1905.
- , Grundriß der Geschichte der Philosophie¹⁰ II, hrsg. von M. Baumgartner, Berlin 1915.
- WINDELBAND W., Geschichte der Philosophie⁵, Tübingen 1910.
- WOLTER MAURUS, Elementa vitae monasticae, Tournai 1880.
- ZELLER E., Die Philosophie der Griechen⁴ IIa, Leipzig 1889.
- ZORELL, Richard von St. Viktor, in: Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon², X, Freiburg i. Br. 1897.
-

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis	V
Einleitung. Richards Leben, seine Werke, seine Stellung zur Philosophie und Wissenschaft	1

Erster Abschnitt.

Die Sinnenerkenntnis.

1. Die äußeren Sinne	15
a) Vorfrage 15. α) Quellen der Erkenntnis 15. β) Die Erfahrung und ihre Bedeutung 15. γ) Die äußere Erfahrung 17. b) Die äußere Sinneswahrnehmung 17. α) Die fünf Sinne 17. β) Natur der Sinneswahrnehmung 19. γ) Trübung der Sinnenerkenntnis 20. δ) Objekt der Sinneswahrnehmung 21. c) Fortsetzung des Erkenntnisprozesses 22.	
2. Die innere Vorstellung	23
a) Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellung 23. b) Die Einbildungskraft 24. α) Die Phantasie 24. β) Das sinnliche Gedächtnis 27.	
3. Bedeutung des Sinnenerkennens. Schluß	27

Zweiter Abschnitt.

Die Vernunftkenntnis.

1. Die Vernunft (ratio)	29
a) Allgemeines 29. b) Der Wahrheitsbegriff 30. c) Die verschiedenen Erkenntnisstufen 31. d) Die ratio als discretio und intelligentia 32. α) Die ratio als discretio. Bedeutungen der discretio 32. β) Die ratio und deren Tätigkeiten 36. γ) Die ratio als intelligentia 37. δ) Ergebnis 38. ϵ) Die drei Ver- mögen (imaginatio, ratio, intelligentia) in Benjamin maior und deren Objekte 38. ζ) Die verschiedenen Termini für das ver- nünftige Erkenntnisprinzip 42.	
2. Das Erkennen der Vernunft (nichtmystisches Erkennen) . . .	44
a) Die Vernunft (ratio) als eigentliche Erkenntnisquelle 44. b) Arten der Vernunftkenntnis 45. c) Ursprung der reinen Vernunftkenntnis 48. d) Das Licht der Er- kenntnis 49. e) Die Weisheit 50. f) Das diskursive	

Denken 52. g) Die Erkenntnis der verschiedenen Objekte 53. α) Die Erkenntnis der sichtbaren Welt 53. αα) Abschluß der Sinnenerkenntnis. Der Begriff 53. ββ) Begriff und Wort 58. γγ) Richards Stellung zum Universalienproblem 59. β) Erkenntnis des Unsichtbaren 60. αα) Indirekte Erkenntnis des Unsichtbaren 60. ββ) Direkte Erkenntnis des Unsichtbaren; die Selbsterkenntnis 65. γ) Die Gotteserkenntnis 71. αα) Die Arten der Gotteserkenntnis 71. ββ) Die vernünftige Gotteserkenntnis 73. 1. Die Erkenntnis des Daseins Gottes 73. 2. Die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes 75. h) Unwissenheit und Irrtum 78.

Dritter Abschnitt.

Der Glaube, sein Fortschreiten zum Wissen.

1. Der Glaube 81
 - a) Definition des Glaubens 81. b) Quelle und Arten der Glaubenserkenntnis 82. c) Wert des Glaubens 82. d) Der Glaube und die kontemplative Gotteserkenntnis 83.

2. Fortschreiten des Glaubens zum Wissen 84

Vierter Abschnitt.

Das mystische Erkennen.

1. Die Intuition in ihren drei Formen 92
 - a) Die cogitatio 93. b) Die meditatio 97. c) Die contemplatio 98. d) Die drei Betätigungen in ihrer gegenseitigen Beziehung 99.
2. Drei Grade der contemplatio 100
 - a) Natur der drei Grade 100. b) Der dritte, höchste Grad (Ekstase) 101. c) Die Lehre vom Seelengrunde 104.
3. Die einzelnen Kontemplationen 105
4. Erleuchtung und Offenbarung bei der contemplatio 108
5. Regulativ für die Offenbarung 110
6. Art und Weise der Gottanschauung 110
7. Objekte der sechs Kontemplationen 111
 - a) Erste Kontemplation 111. b) Zweite Kontemplation 111. c) Dritte Kontemplation 113. d) Vierte Kontemplation 116. e) Fünfte Kontemplation 118. f) Sechste Kontemplation 118. Die Analogieen für die Objekte der zwei höchsten (letzten) Kontemplationen 119. Schlußbemerkung 120.

- Personenverzeichnis 121

- Sachregister 123

Einleitung.

Richards Leben, seine Werke, seine Stellung zur Philosophie und Wissenschaft.

1. Richards Leben ¹.

Richard von St. Viktor ist ein Schotte von Geburt. Über das Geburtsjahr, seine Eltern, seine engere Heimat, Erziehung und den ersten Unterricht ist uns nichts bekannt. Früh kam Richard nach Paris, vielleicht angezogen durch den Ruf der dortigen Gelehrten, vielleicht auch beseelt von dem Wunsche, in eine klösterliche Gemeinschaft einzutreten. Er klopfte an im Kloster der Chorherren vom hl. Augustin zu St. Viktor und legte unter Abt Gilduin seine Gelübde ab. Das Jahr seines Eintritts ins Kloster ist nicht festgestellt. Er muß aber noch in den Jünglingsjahren gestanden und seine Studien noch nicht beendet gehabt haben; denn nach der *Vita* des Johannes von Toulouse war er noch der Schüler Hugos von St

¹ Für die Biographie des Viktoriners verwenden wir die seinen Schriften in der Ausgabe von Migne (PL 196) vorangestellte *Vita Richardi*. Sie ist von einem Kanonikus von St. Viktor, Johannes von Toulouse, aus den Akten und Manuskripten des Klosters hergestellt. Die Annalen des Stifts haben einen gewissen Simon Gourdan zum Verfasser; vgl. *Notice sur Richard de Saint Victor*, par Mons. Hugonin (PL 196 p. XIV). Die genannte *Vita* ist schon der im Jahre 1650 erschienenen Rouener Ausgabe der Werke des Viktoriners beigegeben; vgl. J. Engelhardt, *Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek* (Erlangen 1838) 301. Die Verfasser der *Histoire littéraire de la France* benützen diese *Vita* ebenfalls in ihrer kurzen Abhandlung über Richard in Bd. XIII 472 ff. Auch die von Hugonin gemachten Angaben enthalten nichts Neues. Er stützt sich auf die von Johannes verfaßte *Vita*; vgl. Ferdinand Cohrs, *Richard von St. Viktor*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* von Herzog³ XVI (Leipzig 1905) 749 ff. — Zur Gründungsgeschichte von St. Viktor vgl. Hugonin (PL 175 p. XXII sq.).

Viktor. Richard machte große Fortschritte in der Wissenschaft und wurde ein ausgezeichnete Kenner der Theologie und Philosophie. Im Jahre 1159 wurde er Subprior im genannten Kloster. In diesem Jahre unterzeichnet er zusammen mit Abt Achard und Prior Nanter einen Vertrag über den Zehnten, welcher abgeschlossen wurde zwischen dem Kloster und Friedrich, Herrn von Palaiseau. Im Jahre 1162 starb Prior Nanter, und Richard wurde sein Nachfolger. Der neue Prior übertraf seinen Vorgänger an Gelehrsamkeit (*scientia praevalens*) und stand ihm auch an Tugend nicht nach (*virtutibus aequalis*). Etwa elf Jahre verwaltete er das Priorat, eine Zeit, die ihm vielfach große Sorgen eintrug. Die innige Frömmigkeit und gründliche Gelehrsamkeit machte den Viktoriner bekannt und verschaffte ihm große Achtung. Auch fremde Religiösen wandten sich an ihn um Rat und Hilfe. Seine Schriften müssen bald die Aufmerksamkeit mancher Zeitgenossen auf ihn gelenkt haben. In einem Briefe zeigt ihm ein Zisterzienserprior Wilhelm an, daß er eine seiner Schriften zurückgebracht habe, und erbittet sich eine andere, um sie abzuschreiben. Interessant ist auch ein Brief des Subpriors Johannes von Clairvaux an Richard als Prior. Dieser wird ersucht, für Johannes ein Gebet zum Hl. Geist zu verfassen, welches sich leicht dem Gedächtnis einprägen lasse und oft gebetet werden könne. Man sieht, daß Richards Können hoch gewertet wurde.

Die Stellung als Prior war nicht beneidenswert, sie verwickelte ihn bisweilen in große Schwierigkeiten. War sein Amt schon ohnedies schwer und verantwortungsvoll, so wurde es ihm noch mehr erschwert von einer Seite aus, von der man es am allerwenigsten hätte erwarten sollen, von seinem Vorgesetzten, dem Abt Ervisius. Dieser hatte keineswegs die Eigenschaften, die für sein Amt erforderlich gewesen wären, sondern ließ die klösterliche Zucht in Zerfall geraten. Dem gewissenhaften Richard, der als Prior Vorgesetzter der klösterlichen Gemeinde war, machte dieser Umstand viel zu schaffen. Die Sorge für das Beste der Abtei kam in Konflikt mit dem Gehorsam gegen den Abt. Im Jahre 1164 besuchte Papst Alexan-

der III. das Kloster und schärfte dem leichtfertigen Ervisius die Pflichten eines Abtes energisch ein. Da die gutgemeinten Ermahnungen nur taube Ohren fanden, wurde Richards Stellung immer unerträglicher. Wiederholte Vorstellungen von seiten des Papstes prallten ab an des Abtes Verstocktheit. Im Jahre 1172 leitete eine Kommission, mit den weitestgehenden päpstlichen Vollmachten betraut, gegen Ervisius Untersuchung ein. Dieser kam einer befürchteten Absetzung durch freiwillige Abdankung zuvor. Zu seinem Nachfolger wurde unter Richards Vorsitz ein alter, würdiger Viktoriner, namens Guarinus, erwählt. Mit ihm kam der langersehnte Friede, und auch Richard hatte im neuen Abt das Ideal gefunden, das er lange mit Schmerzen gesucht¹.

Eine gewisse Rolle spielt Richard im Streit Thomas Becketts mit Heinrich II. von England². Einen Vertrag von 1172 zwischen den Chorherren von St. Viktor und denen von St. Cosmas von Luzarche unterschrieben Guarinus als Abt, Richard als Prior und Walter als Subprior. Zwei Jahre später wurde Walter Prior. So ist es wahrscheinlich, daß Richard 1173 gestorben ist. Sein Todestag war der 10. März, denn in dem Verzeichnis der in St. Viktor Gestorbenen steht unter diesem Tage: Eodem die anniversarium Richardi huius ecclesiae prioris, qui exemplo sanctae conversationis et scriptorum elegantia dignam sui nominis memoriam nobis moriens reliquit. Die Grabschrift, aus dem Jahre 1348 stammend, rühmt Richards Tugend, Talent und Gelehrsamkeit.

2. Schriften Richards.

a) Charakter derselben.

Richard ist Theologe und Philosoph zugleich. Weil er aber die Theologie über die Philosophie stellt, tragen seine Schriften vorwiegend theologischen Charakter und führen auch theologische Titel, mit einziger Ausnahme des *Liber excerptionum*, der aber nur ein Auszug aus Hugos *Didascalion* ist³.

¹ Vgl. Engelhardt, *a. a. O.* 301 ff.

² Vgl. Cohrs, *a. a. O.* 750 ff.

³ M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II 310.

Doch kommt seinen Werken auch Bedeutung für die Geschichte der Philosophie zu, weil darin auch die verschiedensten philosophischen Fragen zur Behandlung gelangen. Freilich geschieht dies nur soweit, als es der Theologie förderlich erscheint.

b) Quellen Richards.

Richards Gedankenwelt ist noch unberührt von der aristotelischen Bewegung. Seine Hauptquelle sind die Schriften der Väter, hauptsächlich Augustins. Auf sein Studium der Väter beruft er sich mit ausdrücklichen Worten¹. Neben Augustin, der gemeinschaftlichen Grundlage der theologisch-philosophischen Spekulation seiner Zeit, kommen für Richard, namentlich für seine Mystik, die Schriften Dionys des Pseudoareopagiten in Betracht², die schon durch Hugo von St. Viktor in der Viktorinerschule bekannt wurden. Verfaßte dieser doch einen Kommentar zur *Himmlischen Hierarchie*³. Richard zitiert den Areopagiten häufig⁴ und eignet sich dessen Anschauungen vielfach vollständig an. Wir verweisen z. B. auf seine Darstellung über die Verwendung der sichtbaren Dinge zur Symbolisierung des Unsichtbaren, wo die ganze Ausführung Dionysius entnommen ist⁵. Ähnlich, wenn er ein begriffliches, ein diskursives und ein kontemplatives Erkennen annimmt und letzteres mit dem Fluge des Vogels und mit der kreisförmigen Bewegung vergleicht⁶. Nach Dionysius nämlich bezeichnet die gerade Bewegung die abstrahierende und Begriffe bildende Tätigkeit der Seele; die spiralförmige Bewegung bedeutet die dialektische, Urteile und Schlüsse bildende Tätigkeit, kurz die diskursive Denkarbeit; die kreisförmige Bewegung versinnbildet die Kon-

¹ PL 196, 893 B ff.

² Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De divinis nominibus* (PG III).

³ H. Ostler, *Die Psychologie Hugos von St. Viktor* in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Baumeister VI, 1 (Münster 1906) 9.

⁴ PL 196, 68¹ A ff.

⁵ PL 196, 688 D ff.; wozu vgl. Dionys., *De cael. hier.* (PG III 143). Ferner PL 196, 689 B ff.; verglichen mit Dionys., *De cael. hier.* (PG III 145).

⁶ PL 196, 68 D; 69 A ff.; wozu vgl. Dionys., *De divin. nomin.* (PG III 706).

zentration der Seele auf sich selbst, die Kontemplation, Union und Vision¹. Mit dem Pseudoareopagiten teilt Richards Mystik auch die drei Wege der Verbindung mit Gott, die *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*, wenn sie bei dem ersteren auch noch nicht ausdrücklich formuliert sind². Auch Boethius kennt Richard gut. Mit dessen Definition der Person setzt er sich scharf auseinander³. Vor allem aber ist Richards Denken durch seinen Meister Hugo von St. Viktor bedingt. Ihm entnimmt er z. B. die Definition des Glaubens⁴. Ebenso teilt er Hugos Anschauungen über das Wesen der Kontemplation⁵ und verehrt ihn als ausgezeichneten Theologen⁶.

c) Die philosophisch bedeutsamen Werke Richards.

Richard hat als Schriftsteller eine sehr fruchtbare Tätigkeit entfaltet. Wir führen nur die für die Philosophie in Betracht kommenden Werke an. An erster Stelle seien genannt: *De praeparatione animi ad contemplationem* und *De contemplatione*. Die erstgenannte Schrift zeigt, wie die Seele auf dem Wege der Tugend sich verinnerlicht, zu sich selbst zurückkehrt und sich zur höchsten, geistigen Tätigkeit, zur *contemplatio*, aufschwingt⁷. Sie führt auch den Titel *Benjamin minor*, weil sie dartut, wie die Seele sich vorbereitet auf die durch die Geburt Benjamins bezeichnete *contemplatio*⁸. Die letztere Schrift handelt über das Wesen der *contemplatio*, über die sechs Arten derselben und deren Objekte⁹. Die Bezeichnungen der sechs Kontemplationen sind vom psychologischen Gesichtspunkte aus getroffen und gewählt nach den verschiedenen Fähigkeiten der Seele und deren Tätigkeiten. Das Werk heißt auch *Benjamin maior*, weil darin die durch Benjamin symbolisierte Kontemplation selbst behandelt wird. Beide Schriften enthalten wichtige psychologische und erkenntnistheoretische Erörterungen und kommen für uns am meisten in Betracht.

¹ Vgl. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita* (Mainz 1900) 150.

² PL 196, 52 A; 145 A ff.; 273 A ff.; vgl. Dionys., *De caelesti hierarchia* (PG III 166); vgl. Koch, *a. a. O.* 177.

³ PL 196, 944 D ff. ⁴ PL 196, 266 B. ⁵ PL 196, 67 D ff.

⁶ *A. a. O.* ⁷ PL 196, 48 ff. ⁸ PL 196, 48 ff.

⁹ PL 196, 66 ff.; 70 ff.

Die Abhandlung *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis* ist eine kurze Rekapitulation von *Benjamin maior*.

Drei andere Schriften gehen den zwei Hauptwerken über die Kontemplation dem Gedanken nach, sehr wahrscheinlich auch der Zeit nach, voraus¹. Es sind:

1. *De exterminatione mali et promotione boni*. Diese Schrift ist mehr theologischer Natur und sucht vor allem aszetische Winke zu geben für die Seele, welche zur Kontemplation und zum letzten Ziele gelangen will. Sie behandelt aber auch das Wesen der meditatio und contemplatio².

2. *De statu interioris hominis*. Diese mit großer Schärfe durchdachte, auf die wichtigsten Probleme eingehende, ungemein fesselnde, in vielen Teilen äußerst interessante Abhandlung untersucht die Natur des Willens³, dessen Knechtung durch die Sünde, dessen Freiheit durch die Tugend und Gnade.

3. *De eruditione interioris hominis*. Diese Schrift ist eine Fortsetzung der beiden ebengenannten⁴. Sie gibt praktische Fingerzeige fürs innere Leben, behandelt unter anderem die meditatio und contemplatio⁵ und zeigt sich zu einem großen Teil als Wiederholung des Werkes *De statu interioris hominis*.

Können die drei genannten Schriften als eine Einleitung zu den zwei Hauptwerken *Benjamin minor* und *Benjamin maior* angesehen werden, so sind die beiden kurzen Traktate *De gradibus caritatis* und *De quatuor gradibus violentae caritatis* als Abschluß dieser zu betrachten. Dem *In Apocalypsim libri septem* betitelten Kommentar zur Apokalypse kommt Bedeutung zu durch seine Darstellung der vier Arten des übernatürlichen, visionären Erkennens⁶. Das in sechs Bücher eingeteilte Werk *De trinitate* ist spekulativer Natur und hat zur Aufgabe, die Möglichkeit der Einsicht in den Glaubensinhalt und die Pflicht der Fortbildung des Glaubens zum Wissen darzutun⁷. Es enthält auch rein philosophische, vor allem metaphysische Ausführungen und beschäftigt sich näher mit der von der ganzen

¹ J. Engelhardt, *a. a. O.* 20 f.

² PL 196, 1102 ff.; 1113 ff. ³ PL 196, 1118 ff.; 1124 ff.

⁴ J. Engelhardt, *a. a. O.* 20 f. ⁵ PL 1301 ff.; 1311 ff.

⁶ PL 196, 686 B ff. ⁷ PL 196, 891 ff.

Scholastik für besonders wichtig angesehenen Klarstellung der Begriffe „Person“, „Substanz“ usw.¹.

Daran schließen sich mehrere theologische (dogmatische) Schriften an, die für die Philosophie nicht von Bedeutung sind. Dagegen kommen einige Erklärungen zu verschiedenen Psalmen auch für philosophische Erwägungen in Betracht.

d) Stil und Schreibweise Richards.

Richard bedient sich in seinen Schriften der Formen der lateinischen Kunstprosa². Insbesondere liebt er es, durch eine symmetrische Entsprechung der einzelnen Glieder, die oft noch durch Assonanzen und andere sprachliche Mittel hervorgehoben wird, seiner Rede einen vollklingenden Numerus zu geben. Diese Symmetrie in zweigliederigem oder dreigliederigem Aufbau führt dann nicht selten auch zu einer gezwungenen Systematik der Begriffe, die manchmal mehr rhetorisch als logisch begründet ist und der Darstellung von Richards Lehre nicht selten Schwierigkeiten bereitet. Im Ausdruck wechselt er gerne und macht die Bemerkung, der Mangel an Worten zwingt ihn, die Bedeutung derselben bald einzuschränken, bald auszudehnen³. Oft steigt seine Sprache zu dichterischem Leben. Eine Fülle von sinnigen Bildern zur Verdeutlichung dunkler und verwickelter Gedanken steht ihm zu Gebote, und gerne verwendet er Symbole (meist der Hl. Schrift entnommen) zur Bezeichnung bedeutsamer Gegenstände aus dem Gebiet des Geistigen.

Einen gewissen Mangel freilich in Richards Schriften bilden die häufigen Wiederholungen. Immer wieder z. B. begegnen wir der Darstellung der *meditatio* und *contemplatio*. Doch wird dieser Mangel bis zu einem gewissen Grade dadurch behoben, daß im Ausdruck gewechselt wird, und für den Leser bringt jene verzeihliche Schwäche jedenfalls den Nutzen mit sich, daß durch solche Wiederholung das Verständnis erleichtert wird.

¹ PL 196, 936 ff.; 940 ff.; 944 ff.

² Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom sechsten Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde. (Leipzig 1909).

³ PL 196, 127 B.

e) Zur Literatur.

Die philosophischen Lehren Richards sind bis jetzt nur in einigen Geschichten der Philosophie behandelt. So finden sich kurze Darstellungen bei W. Tennemann¹, H. Ritter², J. E. Erdmann³, W. Windelband⁴, Überweg-Baumgartner⁵, A. Stöckl⁶, M. Grabmann⁷, R. Eisler⁸, M. De Wulf⁹. Über die Mystik Richards existieren einige, aber sehr mangelhafte Darstellungen; genannt seien die von A. Liebner¹⁰, J. V. Engelhardt¹¹, Ludw. Noack¹², Ad. Helfferich¹³, H. Schmid¹⁴, J. Preger¹⁵.

¹ *Geschichte der Philosophie* VIII a (Leipzig 1810). Über diesen sagt A. Liebner: Tennemannus licet Richardum magni habeat, tamen non nisi brevissimum compendium exhibet, s. A. Liebner, *Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina* I (Goettingen 1837) 5.

² *Geschichte der christlichen Philosophie* I—III (Hamburg 1844) 547 ff.

³ *Grundriß der Geschichte der Philosophie* I (4. Aufl., hrsg. von Benno Erdmann, Berlin 1896) 319 ff.

⁴ *Geschichte der Philosophie* ⁵ (Tübingen 1910) 230 und 255.

⁵ *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II ¹⁰ (Berlin 1915) 327 ff.

⁶ *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864) 381 ff.

⁷ *Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg 1911) 231 ff.

⁸ *Philosophenlexikon* (Berlin 1912) 597.

⁹ *Histoire de la Philosophie médiévale* ⁴ (Paris 1912) 106 ff.

¹⁰ *Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina*, 2 particulae (Goettingen 1837 u. 1839). Liebners Darstellung ist nur eine Reduktion des Richardschen Werkes *De contemplatione*, denn die wesentlichen Punkte werden bloß herausgegriffen und ohne Veränderung des sprachlichen Ausdrucks mosaikartig zusammengefügt.

¹¹ Siehe S. 1. Engelhardt gibt im Hauptteil die wichtigsten Kapitel nur in deutscher Übersetzung wieder. Nur die Einleitung hat wissenschaftlichen Charakter.

¹² *Die christliche Mystik nach ihrem geschichtlichen Entwicklungsgang*, 1. Teil (Königsberg 1853). Noack schlägt denselben Weg ein wie Engelhardt.

¹³ *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und ihren Denkmalen*, zwei Teile (Gotha 1842). Helfferich betrachtet die Richardsche Mystik teils vom azetischen, teils vom philosophischen Gesichtspunkte aus. Wesentliche Punkte sind unrichtig dargestellt.

¹⁴ *Mystizismus des Mittelalters* (Jena 1824). Schmid gibt sich Mühe, Richard zu verstehen, was ihm aber nicht immer gelingt. Darum sagt Liebner, *a. a. O.* I 5: Henricus Schmidius plura quidem et accuratiora affert, sed multa etiam, quae ad rem faciunt, omisit vel levius tractavit.

¹⁵ *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig 1874) 241 ff. Pregers Ausführungen schlagen öfters fehl; hierzu vgl. Denifle, *Historisch-politische Blätter* Bd. 75.

3. Charakter von Richards Mystik.

In dem Werke *De trinitate* zeigt sich Richard als Scholastiker, in einem Teil der übrigen Schriften tritt er überwiegend als Mystiker auf. Wir gehen hier kurz auf das Wesen von Richards Mystik ein. Bei allen kirchlichen Mystikern haben wir unter dem Begriff „Mystik“ die geheimnisvolle Vereinigung der Seele mit Gott zu verstehen¹. Wie Liebner ausführt, umschließt der Begriff der (mittelalterlichen) Mystik die Erkenntnis und Verehrung der höchsten Wahrheit². Auch unser Viktoriner faßt die Mystik auf als Vereinigung der Seele mit Gott, als Erkenntnis und Liebe Gottes. Diese Vereinigung setzt die Tugend³ und Erleuchtung der Seele voraus⁴. Die *via purgativa* und *illuminativa* sind die beiden Wege, welche nach der Auffassung der kirchlichen Mystiker durchlaufen werden müssen, bevor die Seele mit Gott sich vereinigen kann⁵. In der mystischen Vereinigung mit Gott betätigt sich die durch die Gnade erleuchtete Seele in freiem, leichtem Blick⁶. Sie schaut oder erkennt mit dem Auge der erleuchteten Vernunft gleichsam Gott selbst⁷. Zugleich besitzt sie ihn in der Liebe des Willens⁸. Wie sich schon in diesen Bestimmungen zeigt, ist Richards Mystik keine einseitige. Sie ist ebensoweit entfernt von einem einseitigen Intellektualismus, als von einem übertriebenen Voluntarismus. Die *ratio*, womit wir erkennen, und die *affectio*, mit der wir lieben⁹, sind auch da, wo es sich um den höchsten und obersten Gegenstand der seelischen Betätigung, Gott, handelt, die beiden in steter Eintracht miteinander verbundenen Schwestern, wie die beiden Seelenkräfte genannt

¹ Engelhardt, *a. a. O.* 1.

² Liebner, *a. a. O.* I p. 1: *Contemplationis, quae medio aevo obtinuit rationem, si quis uno verbo perhibere velit, probe dixerit, quidquid in veritate cognoscenda, quidquid in pietate ac virtute volenda summum videretur, id contemplatione ab illius aevi hominibus plerumque comprehensum fuisse.*

³ PL 196, 51 D; 140 A.

⁴ PL 196, 52 A ff.; 119 A; 141 A.

⁵ E. Krebs, *Meister Dietrich* in: *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, hrsg. von Baeumker V, 5—6 (Münster 1906) 128 f.

⁶ PL 196, 67 D.

⁷ PL 196, 147 A-B; 51 D: *videt Deum suum*; vgl. 140 A; 638 D.

⁸ PL 196, 144 D; 145 C; 152 ff.

⁹ PL 196, 3 B.

werden¹. Beide Kräfte fordern, bedingen, ergänzen einander. Sie stützen, begründen und fördern sich gegenseitig. Den Grundsatz „ubi amor, ibi oculus“² spricht Richard ohne Einschränkung auf gewisse Objekte aus. Er hat allgemeingültigen Charakter. Wo der Wille tätig ist, wirkt auch der Verstand. Die Tätigkeit der einen Kraft regt auch die andere Fähigkeit zum Wirken an. In uns muß die Liebe Gottes stets aus der Erkenntnis Gottes herauswachsen und umgekehrt³.

Dem Pantheismus, in den die Mystik so oft hinüberschillert, bleibt Richard durchaus fern. Freilich symbolisiert auch er nach dem hohen Liede die Vereinigung der Seele mit Gott durch die zwischen Braut und Bräutigam bestehende innige Liebe⁴. Die Seele wird mit Gott ein Geist (... spiritus ille, qui Domino adhaeret, unus spiritus fiat)⁵, sie geht in Gott über (omnis, qui tunc est motus, divinitus fit et in Deum transit)⁶. Aber dieses Einswerden mit Gott darf keineswegs so gefaßt werden, als ob Richard eine deificatio der Seele im Sinne einer pantheistischen Mystik annähme. Wenn die Seele sich selbst auch vergißt⁷, so gibt sie doch ihre geistige Substantialität und ihre geistige Tätigkeit nicht auf, sondern setzt diese fort. Der Geist erhebt sich zur Betrachtung des Höchsten (spiritus ad summa evolat)⁸. Die Seele bleibt ihrem Wesen nach Geist, behält die volle Selbständigkeit, sie geht nicht in den Allgeist des Pantheismus ein. Bei Richard ist die Seele kein Teil der Gottheit und kann auch nicht zu einem solchen werden. Zwischen der Seele und Gott besteht eine reale Trennung, die auch im Zustande der innigsten Vereinigung nicht aufgehoben werden kann. Die Seele ist ja ein von Gott erschaffenes Wesen⁹, hat also ein von Gott verschiedenes, selbständiges Sein. Sie ist schon für sich (ohne Verbindung mit dem Leib) Person¹⁰. Person aber schließt ein Doppeltes in sich: das Fürsichbestehen oder Selbständigsein¹¹, ferner das Un-

¹ l. c. ² PL 196, 10 A. ³ PL 196, 145 C.

⁴ PL 196, 153 C ff. ⁵ l. c. ⁶ PL 196, 1114 D.

⁷ PL 196, 154 C. ⁸ PL 196, 1114 C. ⁹ PL 196, 142 B ff.

¹⁰ PL 196, 947 B. ¹¹ PL 946 C.

mitteilbarsein¹. Der menschliche Geist, der Person ist und unmitteilbares Sein hat, kann also nicht eine innere Einheit mit Gott eingehen. Seele und Gott werden darum nicht eine einzige Substanz, es tritt keine formale Einigung ein; die menschliche und göttliche Substanz werden geistigerweise (idealiter) verbunden. Engelhardt schlägt deshalb mit Recht vor, die von den christlichen Mystikern angenommene Einigung lieber eine *unio substantiarum* als *unio substantialis* zu nennen².

4. Richards Stellung zum Wissen und zur Philosophie.

Entsprechend den drei Objekten Welt, Geist, Gott nimmt Richard ein Wissen vom Sichtbaren, ein Wissen vom Geistigen und endlich ein solches vom Göttlichen an³. Je höher das Objekt, desto höher steht auch das Wissen von demselben. Daher ist die Erkenntnis des Geistigen derjenigen des Sichtbaren, die Erkenntnis des Göttlichen derjenigen des Geistigen vorzuziehen⁴. Demnach schätzt Richard jede Art des Wissens. Auch der Erkenntnis der niederen Dinge kommt ihre Bedeutung zu; sie ist nicht nur nicht überflüssig, sondern sogar notwendig. Die Erkenntnis der niederen Dinge nämlich leitet zum rechten Gebrauch derselben an, insofern aus der Erkenntnis des Irdischen zugleich auch die richtige Einschätzung, d. h. die Geringschätzung desselben erwächst⁵. Insofern hat das Wissen, das sich auf das Sichtbare bezieht, zunächst praktisch-ethische Bedeutung. In zweiter Linie aber kommt ihm auch theoretischer Wert zu. Denn das Wissen vom Sichtbaren ist Grundlage für jede höhere Erkenntnis. Diese ist ohne jenes gar nicht möglich⁶. Andererseits aber findet das niedere Wissen, das Voraussetzung des

¹ PL 196, 934 B: Sub nomine personae subintelligitur quaedam proprietates, quae non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine. — PL 935 B: ad nomen personae nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus ab omnibus aliis singulari proprietate discretus.

² Engelhardt, *a. a. O.* 35.

³ PL 196, 138 D.

⁴ PL 196, 53 D, 54 A.

⁵ PL 196, 111 C.

⁶ PL 196, 138 D: Debemus a notissimis et novissimis incipere; et scientiae nostrae promotionem paulatim sublevare et per exteriorem notitiam ad invisibilium cognitionem ascendere.

höheren ist, erst in diesem auch seinen Abschluß und seine Vollendung. Wenn es diesem höheren nicht dient, so nützt es daher nichts. So frommt es wenig, die niederen, äußeren Dinge zu kennen, wenn die Selbst- und Gotteserkenntnis mangelt. Eine Weisheit, die sich bloß auf die niederen Dinge bezöge, wäre nur Scheinweisheit, nur Torheit vor Gott¹.

Dem entsprechend ist auch die Stellung, die Richard zur Philosophie einnimmt, eine freundschaftliche, aber zugleich eine solche, die vor Überschätzung der Philosophie warnt. Richard achtet einerseits diese Wissenschaft hoch und kann nicht umhin, den Leistungen auch der heidnischen Philosophie Anerkennung zu zollen². Gegenstand der Philosophie ist ja die Ordnung und Klassifizierung der Objekte³, insbesondere aber die Erforschung der verborgenen Natur der Dinge (*occulta rerum natura*)⁴, d. h. der verborgenen, äußeren Ursachen der Erscheinungen⁵. In beiderlei Hinsicht vermag die Philosophie Bedeutendes zu leisten. In dem ausgedehnten Stoff, den die Sinneserscheinung uns bietet (*copiosa materia et silva non modica*), haben die Philosophen vieles gefunden und überliefert⁶. Auch die verborgenen Ursachen der Erscheinungen, wie z. B. die Ursache von Ebbe und Flut, vom Erdbeben, haben sie entdeckt⁷. Sie sind eingedrungen bis in die geheimen Tiefen der Natur (*ad abditos naturae sinus*)⁸. Sie haben hier die Weisheit aus der Tiefe geholt, wahres Gold gehoben⁹, für zahlreiche Vorgänge bündige Beweise geliefert und viele und große Schätze der Gelehrsamkeit zutage gefördert¹⁰. Freilich kann die Philosophie nicht alle Geheimnisse der Natur ergründen, es sind ihr Grenzen gezogen. Nur ein Teil der verborgenen Natur der Dinge steht der philosophischen Forschung offen¹¹, nur ein gewisser Kreis von (verborgenen, äußeren) Ursachen ist mit der Vernunft aufzufinden¹². Dies tut aber der Bedeutung und dem Wert der Philosophie keinen Eintrag; vermag ja auch die Theologie auf ihrem Gebiet nicht alles zu er-

¹ PL 196, 112 A ff.² PL 196, 87 B.³ PL 196, 80 B ff.⁴ PL 196, 88 C.⁵ PL 196, 87 B ff.⁶ PL 196, 80 C.⁷ PL 196, 87 B.⁸ PL I, c.⁹ I, c.¹⁰ PL 196, 88 C.¹¹ PL 196, 82 D; 88 C.¹² PL 196, 87 B.

gründen und nicht immer den inneren Grund der Erscheinungen aufzufinden ¹.

Bis zu einem gewissen Grad hat die Philosophie auch das Unsichtbare zum Gegenstand. Sie vermag auch den creator invisibilis zu erkennen ². Auch für die theologische Forschung hat sie daher ihre Berechtigung. Es ist sogar Pflicht, mit der Vernunft in die Glaubensgeheimnisse einzudringen, die Vernünftigkeit des Glaubens aufzuzeigen ³ und für denselben einem jeden, der es verlangt, Rechenschaft zu geben ⁴.

Anderseits unterläßt Richard nicht, darauf hinzuweisen, daß die philosophische Wissenschaft für sich allein nicht zum Ziele führe und daß sie sich ihrer Grenzen stets bewußt bleiben müsse. Ihre Aufgabe liege nicht darin, die Werke Gottes zu ergründen; dies könnten nur diejenigen, welche Gott dazu erkoren habe ⁵. Wegen der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Philosophie, keineswegs aus Geringschätzung derselben, mahnt er zur vorsichtigen Forschung und warnt vor einer vermessenen und anmaßenden Philosophie ⁶. Schon viele Sekten hätten existiert und sich dem eiteln Glauben hingegeben, das Richtige gefunden zu haben. Wenn Richard dabei auf die entgleiste Philosophie seiner Zeit hinweist, so hat er offenbar die Philosophie im Auge, die von der Abälardschen Schule gelehrt wurde. „Pseudophilosophen“, „Lügenschmiede“ nennt er diese zeitgenössischen Philosophen; er spricht ihnen das lautere Streben nach der Wahrheitserkenntnis ab und meint, sie beabsichtigten mehr, Neues vorzutragen und sich zu ehren als die Wahrheit zu lehren und dieser die Ehre zu geben ⁷.

Die Philosophie, die Richard will, soll zwei Bedingungen genügen: Sie darf sich erstens nicht zufrieden geben mit der Erkenntnis der Erscheinungen und deren Ursachen ⁸ und darf der Erkenntnis der Seele und des Göttlichen nicht hindernd in den Weg treten. Er tadelt daher Plato und Aristoteles, daß sie die Selbsterkenntnis vernachlässigt und infolgedessen sich auch nicht zur wahren Gotteserkenntnis erhoben hätten, viel-

¹ PL 196, 88 C.

² PL 196, 419 A.

³ PL 196, 892 C.

⁴ PL 196, 85 D.

⁵ PL 196, 82 D.

⁶ PL 196, 112 A.

⁷ PL 196, 80 D.

⁸ 88 Bf.

mehr der Verehrung von Götzen anheimgefallen wären¹. Nach Richard soll also die Philosophie der theologischen Forschung dienen, ein Gedanke, der schon in dem bekannten Worte des Petrus Damiani „philosophia ancilla theologiae“ zum Ausdruck kommt. Eine Philosophie, die sich selbst Zweck ist, ist für ihn nur eine „stulta sapientia“ vor Gott².

Zweitens aber soll nach Richard die Philosophie auch das Willensmoment, die praktische Handlung, berücksichtigen. Wenn mit der Philosophie Erkenntnis des Geistes verbunden sein soll, so kann auch die Tugend nicht fehlen. Denn Selbsterkenntnis, d. h. Erkenntnis des eigenen Geistes, ist ja ohne Tugend unmöglich³. Eine mit der Tugend verbundene und der Erkenntnis des Geistigen dienende Philosophie billigt Richard. „Si tua philosophia tali philosophiae subserviret, utique nobis et ipsa placeret“⁴. In der eigenen philosophischen Betätigung innerhalb seiner theologischen Spekulation ist Richard zunächst Psychologe. Er untersucht die Seele mit ihren Fähigkeiten und Tätigkeiten⁵, auch ihre Beziehungen zum Leibe⁶. Mit der Psychologie verbindet er eingehende und wichtige erkenntnistheoretische Erörterungen. In zweiter Linie ist er Metaphysiker. In seinem Werke *De trinitate* bringt er drei Gottesbeweise, von denen der erste, welcher von der Erfahrung ausgeht, auch historisch der bedeutendste wurde, weil er den späteren Entwicklungsgang einleitet⁷. In diesem Werke untersucht er sodann auch jene Begriffe, deren Bestimmung einen Lieblingsgegenstand der Scholastik ausmacht, die Begriffe: Subsistenz⁸, Existenz⁹, Substanz¹⁰, Person¹¹. So folgt auch Richard dem hl. Augustin, für den der Forschung zwei Aufgaben gestellt sind: Gott und die Seele.

¹ PL 196, 54 B.

² 81 A; 112 A ff.

³ 48 A ff.; 51 D.

⁴ 113 B.

⁵ PL 196, 129 ff.

⁶ PL 196, 96 ff.

⁷ Vgl. Clemens Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jhdts* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M.-A.s III, 2), Münster 1908, 312.

⁸ PL 196, 937 D ff.

⁹ l. c.

¹⁰ PL 196, 946 A ff.

¹¹ PL 196, 944 D ff.; 946 D.

Erster Abschnitt.

Die Sinnenerkenntnis.

1. Die äusseren Sinne.

a) Vorfrage.

α) Quellen der Erkenntnis.

Drei Quellen der Erkenntnis führt Richard auf: Erfahrung, Vernunft und Glaube. Durch die Erfahrung erwerben wir uns ein Wissen von den zeitlichen Dingen, durch Vernunft und Glaube gelangen wir zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. Unter diesen gibt es solche, die über die Vernunft hinausgehen, und andere, die sogar gegen die Vernunft zu sein scheinen, wenn sie nicht aufs genaueste untersucht werden oder wenn ihr Sinn durch göttliche Eingebung nicht erschlossen wird¹. Als erste Wissensquelle kommt die Erfahrung in Betracht.

β) Die Erfahrung und ihre Bedeutung.

Richard teilt das ganze Erfahrungsgebiet ein in ein äusseres und ein inneres. Zum ersteren gehören die Dinge der sichtbaren Welt, von denen wir Kunde erhalten durch die Sinne². Den Bereich der inneren Erfahrung macht der Mensch selbst nach seiner geistigen Seite hin aus³. Die Erkenntnisquelle der Erfahrung wird von den Menschen allgemein am höchsten gewertet; es müssen jeweils sogar Vernunftgründe hinter ihr zurücktreten. „Die Menschen urteilen lieber nach dem, was die Erfahrung lehrt, als nach dem, was die Vernunft diktiert“⁴. Sind manche Gegenstände überhaupt nur durch die

¹ PL 196, 891 A.

² PL 196, 79 A.

³ 922 A; 123 D; 71 C.

⁴ 935 C.

Erfahrung erkennbar, so gibt es auch andere Objekte, von denen man sich auch auf anderem Wege eine Erkenntnis zu erwerben imstande ist. So kann man sich eine Erkenntnis von einer Tugend auch durch Lesen und Hören verschaffen. Allein keine Erkenntnis vermag sich mit der unmittelbaren Erfahrungserkenntnis zu messen¹. Auch die wissenschaftliche Forschung muß sich an der Erfahrung orientieren. Diejenige Wissenschaft, welche mit der Erfahrung keine Fühlung nimmt, hält Richard für geringwertig und für wenig zuverlässig². Selbst für das Zustandekommen der Erkenntnis vom Überempirischen spielt die Erfahrung eine große Rolle. Wer sich eine Erkenntnis vom Göttlichen bilden will, gestaltet diese nach der Erfahrung. Der fleischliche Sinn hängt am Erfahrungsmäßigen dermaßen fest, daß er kaum etwas zu glauben vermag, das nicht irgendeine Ähnlichkeit mit dem Empirischen aufzuweisen hätte³. In gewisser Weise gründet auch Richard seine philosophisch-theologische Spekulation auf dem Boden der Erfahrung. Von jener Art der Dinge müssen wir ausgehen, an denen man nicht zweifeln kann, durch vernunftgemäßes Schließen müssen wir sodann erforschen, was von dem über die Erfahrung Hinausliegenden zu halten ist⁴. Die Erfahrung ist auch für jene überempirischen Objekte von großer Bedeutung, die den Charakter des Unbegreiflichen an sich tragen. Der Bereich des Erfahrbaren hat ja selbst solche Geheimnisse und Rätsel aufzuweisen. Richard weist hin auf die Gesichtswahrnehmung, bei welcher das Auge den Gegenstand dort sieht, wo es selbst nicht ist. Er zieht aus dieser Tatsache den Schluß, daß auch im Gebiet des Übererfahrbaren Geheimnisse möglich seien und nicht geleugnet werden dürfen⁵. Richard schätzt also die Erfahrung nicht nur ihrer selbst wegen hoch, sondern auch wegen ihrer Analogien für das Nichterfahrbare.

Eine Definition gibt er weder von der inneren, noch von der äußeren Erfahrung, doch wissen wir, was darunter zu verstehen ist. Die äußere Erfahrung begreift in sich:

¹ PL 196, 48 B. ² PL 196, 1317 C: Parva et parum certa est illa scientia, quam non adiuvat et confirmat rerum experientia.

³ PL 196, 935 C.

⁴ 894 B.

⁵ 931 C.

1. die Objekte der Sinneswahrnehmung,
2. die Bilder davon in den Sinnen,
3. das Sinnenwissen davon,
4. das Vernunftwissen von diesen Objekten.

Unter innerer Erfahrung versteht Richard:

1. die Akte und Fähigkeiten unseres eigenen Selbst,
2. das Vernunftwissen davon.

γ) Die äußere Erfahrung.

Richards Auffassung von der Natur der Sinneserkenntnis steht in ihren Grundlagen in Übereinstimmung mit der allgemeinen Auffassung seiner Zeit. Ohne weitere Skrupel geht er davon aus, daß die Außenwelt ein für sich bestehendes Ganzes außer uns ist, eine von uns getrennte Welt. Soll ein Wissen von ihr möglich sein, so muß es zwischen ihr und dem erkennenden Subjekt eine Vermittlung geben. Zwischen Außenwelt und erkennendem Geist muß eine Verbindung irgendwelcher Art stattfinden. In diesem Prozeß treten die Dinge an uns heran und vermögen so in gewisser Weise in uns einzugehen und die Sinnenerkenntnis herbeizuführen. Wenn diese Sinnenerkenntnis auch als ein „Wissen“ bezeichnet wird, so ist dabei freilich zu bemerken, daß ein solches Wissen immer nur eine unvollkommene Erkenntnis bleibt, welche, wie später zu zeigen ist, erst in dem höheren Vermögen der Vernunft sich abschließt und vollendet.

b) Die äußere Sinneswahrnehmung.

α) Die fünf Sinne.

Anschließend an jene Stellen in der Hl. Schrift, welche die Seligkeit des Himmels durch die Freuden der körperlichen Sinne zu veranschaulichen suchen, zählt Richard diese in ihrer Fünffzahl auf als: visus, auditus, odoratus, gustus, tactus¹. Durch Erwähnung des Gesichtssinnes an erster Stelle soll offenbar ein gewisser Vorzug desselben vor den übrigen Sinnen ausgesprochen werden. Schon Hugo von St. Viktor hatte diesen Vorzug des Gesichts mit aller Deutlichkeit hervorgehoben und be-

¹ PL 196, 93 C.

tont, daß der Gesichtssinn höher stehe als die übrigen Sinne und befähigt sei, ferne Gelegenes wahrzunehmen und auf diese Weise den übrigen Sinnen die ihnen drohenden Gefahren melden zu können¹.

Über die Organe der Seele spricht Richard in der üblichen Weise. Der gewöhnlichen Ausdrucksweise und nicht der besonderen platonisch-augustinischen Fassung folgt er, wenn er die Tätigkeit des wirkenden Sinnes auf das Organ selbst überträgt und sagt, das Auge sehe, das Ohr höre usw.². Über die einzelnen Organe verbreitet er sich nicht weiter. Wenn er für den Tastsinn ein besonderes Organ überhaupt nicht erwähnt, so schließt er sich hier wohl seinem Lehrer Hugo an, der diesem Sinn keinen besonderen Sitz zuweist und ihn bei allen Sinnen mitwirken läßt³.

Eine besondere Beachtung schenkt Richard dem Gesichtssinn. Er betont den Charakter desselben als eines Fernsinnes. Das Auge kann die Gegenstände, die ganz in der Nähe sind, nicht erkennen, vielmehr bedarf es für das Zustandekommen des Sehens einer gewissen Distanz zwischen Gegenstand und Auge. So kann das Auge nicht einmal das Augensid sehen, das ihm zum Schutz gegeben ist, dagegen sieht es die Sterne am Firmament. Es sieht also die Gegenstände dort, wo es selbst nicht ist⁴.

Darin liegt nun freilich eine Schwierigkeit, die schon die alten Griechen beschäftigte. Faßt man nämlich mit der platonischen Auffassung, der Hugo von St. Viktor und auch Richard sich anschloß, das Sehen als eine Art von Abtasten des Objekts, so muß es zwischen dem Auge, das nur das in der Ferne Gelegene sieht, und dem Gegenstande eine Vermittlung geben. Man sah sich daher, wie Boethius das Problem treffend auf einen kurzen Ausdruck bringt, vor die Frage gestellt, ob das Sehen zustande komme durch Bilder, die sich vom Gegenstande ablösen und ans Auge herantreten, oder durch Strahlen, die das Auge nach dem Gegenstand aussende⁵.

¹ Hugo von St. Viktor, *Eruditio didascaliae libri VII* 7 (PL 176, 817 ff.) (Zitationsweise: *Did.*); vgl. H. Ostler, *Psychologie Hugos von St. Viktor* 105 (Zitat: Ostler). ² PL 196, 931 B.

³ Hugo von St. Viktor, *a. a. O.*; vgl. Ostler, *a. a. O.*

⁴ PL 196, 931 C.

⁵ Boethius, *De musica* I, 1 (PL 63, 1167 C, D).

Im Mittelalter hatten Adelhard von Bath¹ und Wilhelm von Conches² die verschiedenen Möglichkeiten erwogen, ob das Auge ohne jegliche Vermittlung in die Ferne sehe, ob der Gegenstand durch abgelöste Bilder ans Auge herantrete, ob diese Bilder etwa unterwegs dem vom Auge ausgehenden Sehstrahl begegnen und ihm die entsprechende Form geben, oder ob der Sehstrahl als Tastorgan des Auges sich unmittelbar am Gegenstand einen Abdruck hole. Sie entschieden sich für die letzte Möglichkeit. Hugo von St. Viktor hatte sich ihnen angeschlossen. Nach ihm wird die Form des Wahrnehmungsgegenstandes nach den Gesetzen der Natur durch die Sehstrahlen außen erfaßt und zu den Augen zurückgezogen, und von diesen aufgenommen, wird sie Sehen genannt³.

Einen inneren Sinn, der das Ergebnis der äußeren Sinne zusammenfaßt, wie mit Aristoteles auch Augustin⁴ einen solchen annahm, kennt Richard anscheinend nicht. Auch Hugo führt keinen solchen auf. Was Richard über den weiteren Fortgang des Erkenntnisbildes denkt, wird weiter unten dargelegt werden.

β) Natur der Sinneswahrnehmung.

Bei allen Wahrnehmungen ist, wie Hugo hervorhebt, der äußere Teil des Ablaufs der nämliche. „Mag der Sinn Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten heißen, ein jeder wird durch das Zusammentreffen mit einem Körper formiert“⁵. Er nennt den Sinn die feurige Naturkraft, die von außen die Form des Gegenstandes angenommen hat⁶. Alle Wahrnehmung besteht

¹ *Quaestiones naturales* c. 23 ff.

² *Philos.* IV, 26 (PL 172, 96); vgl. schon Chalcidius, *In Platonis Timaeum* c. 236 ff. (ed. Wrobel 271 ff.).

³ *De unione corporis et spiritus* (Zitat: *Un.*, (PL 177, 287 B): *Forma rei sensibilis per radios visionis foris concepta operante natura ad oculos usque retrahitur atque ab eisdem suscepta visio nominatur.*

⁴ Vgl. J. Storz, *Philosophie des hl. Augustin* (Freiburg i. Br. 1882) 43.

⁵ Hugo, *Un.* (PL 177, 287 D): *Sensus, sive per visum per auditum sive per olfactum sive per gustum sive per tactum, extrinsecus corpus contingens formatur.*

⁶ *A. a. O.* (PL 177, 287 B): *Ipsa utique vis ignea, quae extrinsecus formata sensus dicitur, eadem forma usque ad intimum traducta imaginatio vocatur.* Vgl. Ostler, *a. a. O.* 105 ff.

darin, daß die Form des Gegenstandes sich dem Sinnesmedium eindrückt. Der Sinn erhält einen Abdruck vom Gegenstande, er nimmt die Form oder das Bild des Dinges in sich auf. Nach der allgemeinen Anschauung ist es Bedingung des Erkennens, daß im Erkennenden ein Bild des Erkannten sein müsse¹. Bei Richard finden wir über diese Kraft keine näheren Angaben, man wird aber nicht fehlgehen mit der Annahme, daß er die Auffassung Hugos teilte. Dafür spricht, daß er stets von Formen und Bildern der Dinge redet, welche die Einbildungskraft von den Sinnen herholt und der Vernunft anbietet². Sind diese Bilder im Subjekte vorhanden, so müssen sie auf die oben angeführte Weise oder auf eine andere, ähnliche Art zum Eigentum des Subjekts geworden sein.

γ) Trübung der Sinneserkenntnis.

Noch müssen wir einer ethisch-theologischen Frage gedenken, die Richard, der Eigenart seines überwiegend theologisch-asketischen Denkens entsprechend, mit der psychologischen Erörterung verbindet. Ist, wie die vernünftige Erkenntnis, so auch die Fähigkeit der körperlichen Sinne durch die Erbsünde getrübt? Mit Hugo verneint auch Richard diese Frage³. Mehr hätten die Sinne auch nicht erkannt, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte⁴.

Anders steht es mit den Sinnestäuschungen, die natürlich auch Richard nicht leugnet, ohne daß er freilich auf die er-

¹ *Did.* I, 2 (PL 176, 741 ff.). Vgl. Chalcidius, *In Tim.* c. 51 ff. (ed. Wrobel p. 119 ff.). — Augustinus, *Confessiones* X, 8. 15. 17 n. 13 ff. 23. 26 (PL 32, 785, 789, 790); *De trinitate* IX, 11 n. 16; XI, 2 ff. n. 2 ff. (PL 42, 969 ff., 985 ff.) — Boethius, *In l. de interpret. editio prima* I; edit. sec. I (PL 64, 297 BC, 409 C ff. Ed. Meiser p. 37. 39 ff.). — Adelhard v. Bath, *Quaest. nat.* c. 28. — Isaak v. Stella, *De anima* (PL 194, 1885 D ff.). — Vgl. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*² (Innsbr. 1878) I, 23 ff.

² PL 196, 4 D, 5 A; 96 A ff.

³ Hugo, *De sacramentis christianae fidei* (Zitat: Sacr.) 1, X, 2 (PL 176, 329 C, D): Solus ille oculus, qui exstinctus non fuit, in sua claritate permansit, qui quamdiu lumen habet clarum, iudicium dubium non habet... Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis percipiunt... Homo ergo, quia oculus carnis habet, mundum videre potest et ea, quae in mundo sunt. Vgl. Ostler, *a. a. O.* 122.

⁴ PL 196, 82 C.

kenntnistheoretische Behandlung dieser Frage einging. Von Natur aus leidet der körperliche Sinn an der Schwäche, daß er der Gefahr der Täuschungen ausgesetzt ist. Er hält für echt, was falsch ist, z. B. einen bloß vergoldeten Gegenstand für echtes Gold¹.

δ) Objekt der Sinneswahrnehmung.

Eine genaue Systematik der sinnlichen Erkenntnisobjekte würden wir bei Richard natürlich vergebens suchen. Gelegentlich unterscheidet er Stoff (*materia*), Form und Natur eines Gegenstandes², ohne diese Unterscheidung indes wirklich einheitlich durchzuführen. Sie durchkreuzt sich mit der Einteilung in äußere und innere Qualität (*qualitas extrinseca* und *intrinseca*)³, wobei die innere Qualität mit der „Natur“ identifiziert wird, während Farbe und Form (*figura*) als äußere Qualitäten bezeichnet werden. Andererseits rechnet er zu den inneren Qualitäten nicht nur die inneren Wesenskräfte der Natur, sondern auch Geschmäcke und Gerüche. So soll denn der Gesichtssinn den Stoff und die äußeren Qualitäten, Farbe und Gestalt, wahrnehmen; denn wir unterscheiden mit dem Gesichtssinn z. B. Holz und Stein, ein Dreieck und ein Viereck. Gehör, Geschmacks- und Geruchssinn gehen auf die inneren Qualitäten, auf Geschmäcke und Gerüche, denen freilich die Bezeichnung als innere Qualitäten nur auf Grund von allegorischen Ausdeutungen und von Assoziationen zukommt. Denn das Ohr hört die mit innerem Sinne verbundenen Stimmen, und der aromatische Geruch und die Süßigkeit des Geschmacks sind in den von Richard angeführten Bibelstellen Symbole innerer Güte. So hören wir von Richard weiterhin, daß auch jenen anderen Sinnen neben dem Gesichtssinn die Natur oder die innere Qualität doch nur zum Teil zugänglich sei. Die tiefere Natur der Dinge dagegen, die verborgene Kraft der Natur⁴, würde auch dann, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, von den Sinnen nicht erkannt werden. In diesem Falle würde freilich die Ver-

¹ PL 196, 112 A.

² PL 196, 82 C.

³ Ebd. u. 93 C.

⁴ PL 196, 82 C: *Naturae vim quae rebus medullitis impressa profundius introrsum latet.*

nunft imstande gewesen sein, jene tiefere Natur zu erfassen. Nun aber ist diese auch ihr verborgen. Will die Vernunft über sie etwas erforschen, so tappt sie mehr im Finstern, als daß sie erkennt. Auch in diesen Fragen deckt sich Richard in der Hauptsache mit Hugo von St. Viktor¹.

c) Fortsetzung des Erkenntnisprozesses.

Mit der Aufnahme des Bildes im Sinnesorgan ist der Erkenntnisprozeß erst eingeleitet; nunmehr vollzieht sich seine Fortsetzung nach innen hin. Dies aber ist nur dadurch möglich, daß das aufgenommene Bild weitergeleitet wird. Während Hugo die Weiterleitung bis zur *cella rationalis* der Vernunft ausführlich schildert² fehlen bei Richard Angaben hierüber. Auf indirektem Wege aber können wir doch ermitteln, welchen Weg nach ihm das Wahrnehmungsbild nach innen verfolgen muß. Nach Richard nämlich muß die Vernunft, soll nicht die ganze Welt für sie ein Nichts bedeuten³, sich der Einbildungskraft (*imaginatio*) bedienen. Diese spielt die Vermittlerrolle zwischen Sinnen und Vernunft⁴ und hat der letzteren die Bilder der Dinge anzubieten. Soll sie dies leisten können, so muß ihr Sitz in der Nähe der Vernunft angenommen werden, sofern sie überhaupt, was man doch damals annahm, einen bestimmten Ort ihrer Tätigkeit zu eigen hat. Wir können aber feststellen, in welchem Organ nach Richards Auffassung die Vernunft ihren Sitz hat. Indem wir daraus einen Schluß ziehen, daß nach ihm auch die Einbildungskraft dort ihre Tätigkeit entfalte, können wir daraus wieder weiter entnehmen, wie Richard die Formen der Dinge zum Sitz der Einbildungskraft gelangen läßt.

Richard nennt nämlich das eine geistige Prinzip im Menschen *anima* und *spiritus*⁵. Mit dieser Unterscheidung will er

¹ Ostler, *a. a. O.* 104.

² *Ebd.* 107.

³ *PL* 196, 4 C.

⁴ *A. a. O.* 5 A.

⁵ Der Unterschied zwischen *anima* und *spiritus* war damals, insbesondere durch die unter dem Namen Augustins gehende Schrift des Alcher von Clairvaux, *De spiritu et anima*, und die auf dieser fußenden *Epistola de anima* des Abtes Isaak von Stella in den Kreisen der theologischen Spekulation formuliert worden.

nach seiner Erklärung nicht zwei Substanzen bezeichnen, sondern nur zwei Seiten derselben Substanz¹. In diesem einen geistigen Prinzip aber nimmt er wiederum eine dreifache Fähigkeit an. Er unterscheidet den *spiritus vitalis* mit dem Sitz im Herzen; den *spiritus naturalis* mit dem Sitz in der Leber; den *spiritus animalis* mit dem Sitz im Haupte². Der *spiritus vitalis* belebt den Körper; der *spiritus naturalis* unterhält das vegetative Leben; der *spiritus animalis* besorgt die sensitive und die willkürlich motorische Tätigkeit³. Wenn nun der *spiritus animalis* im Haupte seinen Sitz hat, so muß, da die Einbildungskraft der Vernunft die Bilder zu präsentieren hat, der Sinneneindruck den Weg zum Haupte, also zum Gehirn, nehmen. — Was sich Richard näherhin im Gehirn, dem Sitz der Einbildungskraft und Vernunft, denkt, sagt er uns nicht.

2. Die innere Vorstellung.

a) Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellung.

Richard macht einen Unterschied zwischen der Wahrnehmungs- und der Erinnerungsvorstellung. Auf jene deutet er hin, wenn er sagt, die Einbildungskraft biete der Vernunft an, was sie aus den Sinnen schöpfe⁴. Hiernach versteht er unter dem Bilde, das er von der Einbildungskraft der Vernunft angeboten werden läßt, das von den Sinnen aufgenommene und weitergeführte Bild der Dinge (*species, forma rerum*)⁵, also die Wahrnehmungsvorstellung. Daneben unterscheidet er die Erinnerungsvorstellung. Diese meint er, wenn er sagt, Bala, d. h. die *imaginatio*, rufe das, was man gesehen, gehört, getan, gesprochen habe, in die Erinnerung zurück⁶. Demnach ist der von der Einbildungskraft in die Erinnerung ge-

¹ PL 196, 1114 C.

² Über diese Dinge findet man ausführlichen Aufschluß in der Schrift des Alfredus Anglicus *De motu cordis*, die freilich erst nach dem Tode Richards verfaßt wurde, aber die verschiedenen Ansichten der damaligen Naturforschung und Medizin über die verschiedenen Formen des *spiritus* gut zusammenstellt.

³ PL 196, 1120 C, D.

⁴ PL 196, 5 A.

⁵ A. a. O. 4 D.

⁶ A. a. O. 6 A.

brachte Inhalt die Erinnerungsvorstellung. Näher geht Richard allerdings nicht auf diesen Unterschied ein. Auch Hugo berührt ihn nicht weiter¹. Aber schon Boethius stellte einen Unterschied fest. Er sieht diesen darin, daß die Wahrnehmungsvorstellung die am Körper haftende Form, die Erinnerungsvorstellung dagegen die Form für sich ohne Materie zum Gegenstand habe², und so dürften auch wohl Hugo und Richard die Sache gefaßt haben.

b) Die Einbildungskraft.

Wie bereits hervorgehoben wurde, hat die Einbildungskraft zu vermitteln zwischen Sinnen und Vernunft³, sie muß ja die Sinneneindrücke, die bis zu ihr fortgeleitet sind, der Vernunft anbieten. Sie hat die Kluft zwischen dem körperlichen Auge und dem Auge des Geistes zu überbrücken; der körperliche Sinn kann ja nicht nach innen, die Vernunft nicht nach außen gehen; die Vernunft wüßte ohne die Einbildungskraft nichts von der Außenwelt⁴.

α) Die Phantasie.

Wie die Vernunft angewiesen ist auf das Material der Einbildungskraft, so ist diese abhängig von dem Sinnenstoff und den Sinnen. Diese Abhängigkeit ist aber nicht so zu verstehen, als bedürfte die Einbildungskraft der Sinne zu jeder einzelnen Tätigkeit. Sie tritt in Funktion, auch wenn die Sinne ihr nicht zu Diensten stehen⁵. Sie kann nämlich auch früher erlebte Eindrücke, sowohl in gleicher Form als umgestaltet, sich vergegenwärtigen. So wird sie zur erinnernden Einbildungskraft (Phantasie). Richard nennt diese „die Fähigkeit der Seele, die nach Belieben Vorstellungen hervorzurufen vermag“⁶.

¹ Ostler, *a. a. O.* 108.

² Boethius, *De consolazione philosophiae* I. V pros. 4 (PL 63, 849).

³ PL 196, 5 A.

⁴ 4 C: Sine illis (die imaginatio und die sensualitas) totus mundus nihil eis (scil. rationi et affectioni) posse conferre videretur.

⁵ PL 196, 5 A: Nam sensu etiam deficiente ipsa ministrare non desinit.

⁶ Imaginatio . . . vis illa animae, qua cum voluerit quodlibet imaginari valet (PL 896, 12 B).

Er gibt ihr die drei Bestimmungen: *formatrix*, *reparatrix*, *moderatrix*¹. Diese drei Merkmale fassen die wichtigsten Eigentümlichkeiten der Phantasie in prägnanter Kürze zusammen.

Sie heißt *formatrix* aus zwei Gründen: weil sie überhaupt schaffend, schöpferisch, tätig ist, d. h. neue Gebilde hervorbringt, und weil sie die Fähigkeit der anschaulichen Darstellung besitzt². Die formende Einbildungskraft (*imaginatio formatrix*) arbeitet mit großer Leichtigkeit und Schnelligkeit. Für jeden Gegenstand, der von einem Gedanken eingegeben oder mit einem Wort bezeichnet wird, entwirft sie die anschauliche Gestalt. Sie schafft und vergegenwärtigt uns die Objekte bildhaft (*per repraesentationem format*)³. Sie ist durch ihre Kraft im Bereiche der Vorstellungswelt gleichsam ein zweiter Schöpfer, fähig, nach Belieben jeden Augenblick einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen und Geschöpfe jeder Art hervorzubringen. Der Hinweis auf die Ähnlichkeit der Phantasie mit der schöpferischen Allmacht Gottes kehrt bei Richard des öftern wieder. Sie kann ihre Produkte auch jeden Augenblick wieder zerstören⁴.

Die Bezeichnung *formatrix* drückt mehr in unbestimmter Form die Wirkungsweise der Phantasie aus, kennzeichnet diese als schöpferisch überhaupt. Dieses Tun ist aber nicht ein wirkliches Neuschaffen, sondern ein Wiederhervorbringen. Alte Gebilde werden wiederum erzeugt oder deren Elemente kombiniert zu neuen Gestalten, so daß die Phantasie nur formal, nicht materialiter schöpferisch tätig ist. Deshalb spezifiziert Richard diese allgemeine Bestimmung ‚*formatrix*‘ durch die beiden anderen Merkmale: *reparatrix* und *moderatrix*⁵.

Als *reparatrix* entwirft die Phantasie bereits vorhanden gewesene Bilder aufs neue, sie stellt erlebte Vorstellungen wieder her. Sie ist somit reproduktive Einbildungskraft

¹ PL 196, 109 B: Quid hic facit phantasmatum corporalium creatrix, moderatrix et reparatrix imaginatio?

² A. u. O.: Formatrix imaginatio, quae tot corporalium formas quotidie novas creat, antiquas reparat et peritam (per tam?) multiplices variosque modos pro arbitrio disponit et ordinat.

³ PL 196, 130 B.

⁴ l. c.

⁵ 109 B.

(antiquas formas reparat)¹. Die wiederherstellende oder reproduktive Einbildungskraft vergleicht Richard mit dem körperlichen Sinn; sie beide vergleicht er mit Erde und Himmel. Wie der sichtbare Himmel alles unter sich befaßt, was die Erde erzeugt und trägt, so birgt die Einbildungskraft die Bilder von alldem in sich, was die körperlichen Sinne in sich fassen².

Die Phantasie ist aber auch *moderatrix*. Als solche frei gestaltende Fähigkeit bringt sie neue Gebilde hervor³, die sie aus vorhandenen Elementen aufbaut. Man kann sie in dieser Hinsicht auch kombinierende Einbildungskraft heißen. Durch die Fähigkeit des Kombinierens unterscheidet sie sich wesentlich von der *imaginatio bestialis*. Es macht sie jene Fähigkeit zur vernünftigen Einbildungskraft (*imaginatio rationalis*)⁴. Aus analysierten, alten Gebilden stellt sie neue zusammen. Ein Beispiel dafür gibt die Vorstellung eines goldenen Hauses. Wir haben noch kein solches gesehen, wohl aber Gold und ebenso Häuser. So verbindet die *imaginatio moderatrix* beide Vorstellungselemente zur Gesamtvorstellung des goldenen Hauses. In umgekehrter Weise vermögen wir es, unvermischte Güter und unvermischte Übel uns vorzustellen, wenn es auf Erden auch keine solchen gibt, sondern nur Güter, die mit Übeln, und Übel, die mit Gütern verbunden sind. Die *imaginatio moderatrix* aber stellt Güter ohne Übel, Übel ohne Güter vor und benützt nun die so erworbenen Vorstellungen weiter, um uns die Güter und Übel des künftigen Lebens zu vergegenwärtigen⁵. So sehen wir, daß die *imaginatio moderatrix* nur relativ neuschafft und aus der Analyse vorhandener Vorstellungen und Vorstellungskomplexe die Elemente gewinnt für den synthetischen Bau neuer Gebilde.

Die vernünftige Einbildungskraft (*imaginatio rationalis* oder *moderatrix*) kann wieder eine doppelte sein, eine von der Vernunft (*ratio*) geleitete und eine mit der Intelligenz (*intelligentia*) verbundene⁶. Die erstere ist dann vor-

¹ PL 196, 109 B.² PL 196, 118 C.³ PL 196, 109 B: Multiplices modos variat.⁴ PL 196, 11 B ff.⁵ PL 196, 11 C ff.⁶ PL 196, 12 C: Rationalis imaginatio alia est per rationem disposita et alia intelligentiae permista . . .

handen, wenn aus einem Sichtbaren ein anderes Sichtbares gedacht wird, wenn also Kombination stattfindet; letztere ist vorhanden, wenn aus dem Sichtbaren ein Unsichtbares gedacht wird, d. h. wenn man am Bilde des Sichtbaren aufsteigt zur Erkenntnis des Unsichtbaren.

Von der vernünftigen Einbildungskraft unterscheidet sich, wie schon bemerkt, die tierische (*imaginatio bestialis*). Während die erstere frei schafft, vermag die letztere nur frühere Gestalten wieder zu vergegenwärtigen. Sie deckt sich also in gewissem Sinne mit der *imaginatio reparatrix* des Menschen. Doch steht sie auch noch unter dieser. Denn bei der Erneuerung früherer Bilder kann sich die reproduktive Einbildungskraft von einem Zweck leiten lassen, während die tierische Einbildungskraft, wie Richard ausdrücklich betont¹, stets nutz- und zwecklos arbeitet.

β) Das sinnliche Gedächtnis.

Von einem sinnlichen Gedächtnis spricht Richard nicht ausdrücklich. Daß er aber ein solches annimmt, geht aus seinen Darlegungen hervor, wenn er von einer *imaginatio reparatrix* redet, welche die alten Vorstellungsbilder wiederherstellen soll. Diese Einbildungskraft, so lehrt er, schließe die Bilder der Dinge in ihrem Busen ein² und rufe Gehörtes und Gesehenes in die Erinnerung zurück³. So identifiziert er offenbar bis zu einem gewissen Grade Einbildungskraft und Gedächtnis, insofern er nämlich jener auch die Fähigkeit zuschreibt, die Wahrnehmungsbilder aufzubewahren. Die *imaginatio* ist der umfassendere Begriff, der das sinnliche Gedächtnis mit einschließt.

3. Bedeutung des Sinnenerkennens. Schluß.

Das Sinnenerkennen ist nach Richard in mehrfacher Hinsicht von größter Bedeutung. Die einzelnen Erkenntniskräfte bedingen und fordern sich gegenseitig. Die Sinne können für sich allein keine vollständige Erkenntnis zustande bringen und verlangen ein höheres Vermögen, die Vernunft. Andererseits

¹ PL 196, 11 B.

² 118 D.

³ 6 A.

ist das Vernunftvermögen außerstande, ohne Hilfe der Sinne zur Erkenntnis der sichtbaren Welt zu gelangen¹. Der körperliche Sinn führt die Vernunft bis hinab in das Reich der sichtbaren Welt². Aber auch für die Erkenntnis des Unsichtbaren braucht die Vernunft die Tätigkeit der Sinne. Die Einbildungskraft, die ihrerseits den Stoff den Sinnen entnimmt, informiert ja die Vernunft durch Darbietung der Bilder des Sichtbaren und führt sie dorthin, wohin sie durch sich selbst nicht zu dringen vermag, zur Erkenntnis des Unsichtbaren³. Somit kommt den Sinnen indirekt auch große Bedeutung zu für die höhere Erkenntnis⁴.

¹ PL 196, 96 B: Nisi per corporeum sensum animus ad exteriorum notitiam pervenire non potest.

² l. c. A: quo ipse ire potest sensus corporeus; l. c. B: Exteriorem . . . interior homo ducem dicit ad cognitionem visibilium.

³ l. c. A: quo per se ire (scil. ratio) nescit.

⁴ l. c. C: Sed illud valde mirabile . . . sensus corporeus incorporea non capit.

Zweiter Abschnitt.

Die Vernunftkenntnis.

1. Die Vernunft (ratio).

a) Allgemeines.

Jeder vernünftige Geist ist von Gott mit zwei Fähigkeiten ausgestattet, mit Vernunft und Wille. Mit der Vernunft erkennt er, mit dem Willen liebt er¹. Wir betrachten hier nur die Vernunft.

Durch die Vernunft stellt die Seele das Bild Gottes im Menschen dar². Sie ist ein Ehrenvorzug desselben und macht die Seele zum ersten und vortrefflichsten Spiegel zum kontemplativen Schauen Gottes³. Durch sie nimmt der Mensch eine Mittelstellung ein zwischen den übrigen Lebewesen der Erde und den reinen Geistern⁴. Die unvernünftigen Wesen überragt er durch diesen Vorzug weit. Wenn sie ihn auch an Stärke übertreffen, so behält er durch seine vernünftige Anlage doch den großen Vorrang vor ihnen⁵. Nicht die Stärke, sondern das vernunftgemäße Handeln macht den Menschen zum Menschen im eigentlichen Sinne⁶. Wenn der Mensch so einerseits höher steht als die übrigen irdischen Lebewesen, so reicht

¹ PL 196, 3 B.

² PL 196, 419 B: . . . utpote in eius imagine, quam repraesentat per rationem et intellectum.

³ PL 196, 51 C: Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum animus rationalis absque dubio invenit seipsum.

⁴ PL 196, 122 C: Agnosce, quantum emineas per ingenium spiritibus brutis, agnosce, quantum subiaceas per intellectum spiritibus angelicis.

⁵ PL 196, 377 C: Solus homo inter animalia ratione utitur, unde illis, etiam quibus fortitudine inferior est, ex ingenii singularitate principatur.

⁶ PL 196, 377 C.

er anderseits doch nicht heran an die Geister des Himmels, da diese ihn durch die Schärfe des Intellekts übertreffen¹.

Die Vernunft ist der Geist, der unterscheidet, während die Seele als solche den Körper bloß belebt². Jener allein kommt es zu, zu unterscheiden und einzusehen³. Sie ist der Intellekt, dem auch das Weisesein und das Wissen zukommt⁴. Ebenso ist sie das Vermögen, womit der Mensch über die Natur der Dinge und ihre Eigentümlichkeiten urteilt⁵. Sie ist dem Menschen gegeben zur Aneignung der Wahrheit⁶.

b) Der Wahrheitsbegriff.

Richards Wahrheitsbegriff ist der augustinische. Die Wahrheit ist ein objektives Gut, auf das die Vernunft hingeordnet ist, für das sie bestimmt, und das aufzufinden sie fähig ist. Diese objektive Wahrheit aber ist zuletzt Gott selbst⁷. Durch die Identität der Wahrheit mit Gott hat jene Ewigkeitscharakter wie dieser⁸. Wenn es dem entgegen in „Benjamin minor“ heißt: Ex illa (scil. ratione) veritas omnis⁹, so soll dadurch die Wahrheit nicht zu einem subjektiven Erzeugnis der Vernunft herabgesetzt werden. *Veritas* bezeichnet hier dem ganzen Gedankengang der Stelle nach nicht den Inhalt der Wahrheit, sondern die Wahrheitserkenntnis. Das zeigt schon der Gegensatz: Ex ista (scil. affectione) omnis virtus, ex illa (scil. ratione) veritas omnis¹⁰. So wenig die *virtus* das objektiv Gute selbst bedeutet, sondern nur den auf dieses gerichteten, subjektiven Zustand, so wenig wird hier die *veritas* den objektiven Wahrheitsgehalt selber bezeichnen. Daß aber zur Bezeichnung der Wahrheitserkenntnis hier gerade das Wort „*veritas*“ gewählt wurde, dürfte rhetorische Gründe haben; bei der Gegenüberstellung von *virtus* und *veritas* sind die chiastisch angeordneten Worte: *omnis virtus* und

¹ PL 196, 122 C. ² PL 196, 363 B.

³ PL 196, 48 D: Solius est rationis discernere et intelligere.

⁴ PL 196, 367 D: Ad intellectum pertinet sapere, intelligere, discernere, scire. ⁵ PL 196, 256 A. ⁶ PL 196, 3 Bff.

⁷ PL 196, 902 D: Constat itaque Deum veracem esse, et hoc ipsum est ei ex veritate. Veritas igitur non est aliquid aliud quam ipse, cum veraciter convinci possit non habere nisi ex se, quod tamen habet ex veritate.

⁸ l. c.: Veritas sicut nunquam non fuit, sic nunquam non erit ab aeterno.

⁹ PL 196, 3 B. ¹⁰ l. c.

veritas omnis durch das Band der Alliteration zwischen *virtus* und *veritas* in Beziehung zueinander gesetzt. Auch im folgenden¹ zeigt sich, daß Richard keineswegs die Wahrheit zu einem subjektiven Erzeugnis der Vernunft machen will. Indem er dort den Gegensatz von *affectio* und *ratio* durch die beiden Frauen Jakobs, Lia und Rachel, symbolisiert und diese Namen als *laboriosa* (Lia) und *videns principium* (Rachel) deutet, erklärt er das *videns principium* durch den betrachtenden Aufschwung der *ratio* zur höchsten Weisheit und das Schauen des letzten Prinzips, Gottes, mit dem Auge des Glaubens. Irgend ein Widerspruch gegen obige Lehre von der objektiven Wahrheit ist nicht vorhanden.

c) Die verschiedenen Erkenntnisstufen.

Nach traditionellem Brauch wurden jeweils die verschiedenen Erkenntnisstufen zusammengefaßt, um sie besser voneinander zu unterscheiden und in ihrer Beziehung zueinander genauer zu erkennen. So nennt Augustinus die sinnliche Wahrnehmung als unmittelbare Erkenntnis des gegenwärtigen Körpers, die sinnliche Vorstellung als Erkenntnis in körperähnlichen Bildern und das Erkennen ohne körperliche Bilder als untereinander verschiedene Erkenntnisarten². Eine ähnliche Zusammenstellung gibt Boethius: „Anders schaut im Menschen der Sinn, anders die Vorstellung, anders die Vernunft, anders die Intelligenz. Der Sinn schaut die Form an der Materie, die Vorstellung beurteilt die Form allein ohne die Materie; die Vernunft geht darüber noch hinaus und erkennt die Wesenheit der Einzeldinge im Allgemeinbegriffe; das Auge des Verstandes steht noch höher. Es steigt hinauf über das All und schaut jene einfache Form mit reinem Geistesblicke“³. Johann von Salisbury hat später im Anschluß an Plato die niederen Stufen zu einem Vermögen zusammengefaßt, das höhere Erkennen aber in zwei Fähigkeiten zerlegt: in *ratio*

¹ PL 196, 3 C.

² *De anima et eius origine* IV, 20 n. 31 (PL 44, 542). — *De quantitate animae* c. 33 n. 71 ff. (PL 32, 1074 ff.). — *De genesi ad litt.* XII, 7 n. 16 (PL 34, 459).

³ *Consolatio philosophiae* l. V pros. 4 (PL 63, 849 A, B. Ed. Peiper, p. 134).

und *intelligentia*¹. Diese Einteilung ist vorbildlich geblieben für lange Zeit und hat weite Verbreitung gefunden. Sie findet sich auch bei den Viktorinern. Hugo von St. Viktor nennt die drei Vermögen die drei Augen des Menschen, von denen er jedem ein besonderes Objekt zuweist: der *imaginatio*, bzw. dem körperlichen Sinn, das Gebiet des Körperlichen, der *ratio* die Seele, der *intelligentia* das Göttliche². Was Richard anlangt, so liegt bei ihm die Schwierigkeit einer Darstellung darin, daß er offenbar nicht einer fest ausgeprägten Terminologie folgt. In den beiden Werken *Benjamin minor* und *Benjamin maior* gibt er je nach dem Zusammenhang und seinem besonderen Bedürfnis der bleibenden Grundauffassung eine wechselnde, besondere Ausprägung. Dies geht soweit, daß manchmal sogar das bloße Bedürfnis der rhetorischen Kunstprosa ihn zu bestimmen scheint, indem er aus rhetorischen Rücksichten etwa eine triadische Gliederung sucht, die in anderem Zusammenhang durch eine andere ersetzt wird. Daher wird es Aufgabe der Darstellung sein, aus diesen wechselnden Ausführungen des einzelnen die bleibenden Grundzüge und die eigentlichen Tendenzen des Viktoriners herauszuheben. So steht es auch in unserem Falle hinsichtlich des Verhältnisses zwischen *ratio* und *intelligentia*. Auch hier wechselt Richard häufig. Um seine Auffassung hierüber festzustellen, betrachten wir zuerst seine Darlegungen in *Benjamin minor*, dann jene in *Benjamin maior*.

d) Die *ratio* als *discretio* und *intelligentia*.

a) Die *ratio* als *discretio*. Bedeutungen der *discretio*.

In *Benjamin minor* unterscheidet Richard zwischen *ratio*, *discretio* und *intelligentia*. Die *discretio* hat bei ihm verschiedene Bedeutungen, es sollen zunächst die wichtigsten hervorgehoben werden³.

¹ *Metalogicus* IV, 18 (PL 199, 926 D).

² *Sacrament.* 1, X, 2 (PL 176, 329 C ff.); vgl. Ostler 121 ff.

³ Richard betont ausdrücklich, daß er den Terminus „*discretio*“ in verschiedenem Sinn anwende (PL 196, 644 D). Zur Darstellung der wesentlichen Bedeutungen dieser Bezeichnung ziehen wir außer „*Benjamin minor*“ noch andere Werke herbei. — Die „*discretio*“ spielt bekanntlich eine große Rolle

Die *discretio* ist bald Tätigkeit der Vernunft, dann die Vernunft selbst, ferner Habitus derselben, bald auch eine Tätigkeit des Geistes, die aus verschiedenen Prinzipien, Vernunft und Wille, resultiert.

Der Vernunft allein kommt es zu, zu unterscheiden (*discernere*)¹. Wenn anderswo dem Geist das Unterscheiden beigelegt wird², so ist das davon nicht verschieden, weil eben der Geist mit der Vernunftanlage begabt ist. Somit hat jede Unterscheidungstätigkeit die Vernunft zu ihrem Prinzip. Die vernünftige Tätigkeit ganz allgemein ohne eine Einschränkung auf einen gewissen Kreis von Objekten wird jedoch nicht mit dem Wort „*discretio*“, sondern regelmäßig durch das Verbum „*discernere*“ bezeichnet. Die Bezeichnung „*discretio*“ wird genommen für jene Tätigkeit, die eine Richtung auf das sittliche Gebiet hat.

1. Die *discretio* ist demnach zunächst die sittliche Unterscheidung des Vernunftvermögens, und zwar Unterscheidung des Sittlichen sowohl nach der Qualität, d. h. nach Gut und Böses, als auch nach der Quantität, d. h. nach den Graden oder Stufen von Gut oder Böses; denn jedes Gut oder Böses läßt ein Mehr oder Minder zu³. Richard will auf diese Weise fünf Grade der Unterscheidung finden: eine solche zwischen Gut und Böses, Gut und Besser, Böses und Schlimmer, sodann eine unmittelbare Würdigung jeder Tugend und Beurteilung eines jeden Fehlers (ohne Vergleichung der Art und dem Grade nach)⁴.

Von der *discretio* wird die *deliberatio* unterschieden. „Es ist etwas anderes zu erörtern (*discutere*), was gut oder böse an sich ist, als zu erwägen (*deliberare*), was für irgend jemanden zuträglich oder nicht zuträglich ist. Jenes ist Sache des Urteils (*iudicium*), dieses Sache des Rates (*consilium*). Wie nicht alle alles können, so ist auch nicht alles für alle gut. Oft ist ein größeres Gut für manche weniger nützlich; umgekehrt ist oft für manche ein geringeres Gut zuträglicher. Es

in der klösterlichen Leitung. Vgl. D. Maurus Wolters, *Præcipua Ordinis monastici elementa* (Brugis 1880), und die dort gesammelten Quellenstellen, für die das Register s. v. *discretio* eine Zusammenstellung gibt (insbes. p. 26ff. 458f. 804).

¹ PL 196, 48 D. ² PL 196, 363 B.

³ PL 196, 1134 A. ⁴ PL 196, 1135 A ff.

kommt vor, daß das, was dem einen zum Verderben gereicht, dem anderen zum Heile dient, und was den einen mit der Krone schmückt, dem anderen Ursache des Unterganges ist“¹. Nachdem Richard dies an einigen Beispielen veranschaulicht hat, fährt er fort: „Es ist viel leichter zu beurteilen (*iudicare*), was an sich erlaubt oder unerlaubt ist, als zu wählen (*eligere*), was einem Bestimmten zuträglich ist. Jenes ist Sache der *discretio*, dieses Sache der *deliberatio* . . . Ersteres Wissen ist verschieden vom letzteren“². Er nimmt also hier die *discretio* im Sinne von theoretischer Unterscheidung, als jener Tätigkeit, welche das theoretische oder spekulative Urteil fällt über Gut oder Böses an sich (Förderlich oder Nachteilig an sich). Sie ist Akt der theoretisch gerichteten sittlichen Vernunft. Im Gegensatz dazu ist die *deliberatio* diejenige Unterscheidungstätigkeit, welche das für einen in Betracht kommenden Einzelfall nötige und praktisch nützliche Urteil (*consilium*) fällt. Diese ist ein Akt der praktisch gerichteten sittlichen Vernunft.

2. Die *discretio* ist ferner diejenige Tätigkeit der *ratio*, welche die Erkenntnis des eigenen Selbst hervorbringt³.

3. Sie ist im weiteren auch die Vernunft (*ratio*) selbst in praktischer Hinsicht. Als solche erstrebt sie die Erkenntnis des Sittlichen. Richard symbolisiert sie in diesem Sinne durch Joseph, indem er sagt: „Es muß dieser Joseph (*discretio*) den Zustand und Habitus des inneren und äußeren Menschen, nicht nur, wie er ist, sondern auch, wie er sein sollte, zu erforschen und zu ermitteln suchen“⁴.

4. Die *discretio* ist ferner ein Zustand oder Habitus der *ratio*; eine Tugend der *ratio*, vermöge deren diese hienzielt auf die Erkenntnis des Sittlichen. „Wenn der notwendige Nutzen des guten Rates aus der Erfahrung erkannt, durch Eifer sorgfältig gesucht und gefunden wird, so wird Joseph geboren, den man Tugend der *discretio* nennt“⁵. Richard

¹ PL 1136 D.

² PL 196, 1137 B: Facilius est iudicare quid liceat, quid non liceat, quam eligere, quid expediat. Illud est discretionis, istud deliberationis; illud iudicii, istud consilii . . .

³ PL 196, 51 B.

⁴ PL 196, 51 A.

⁵ PL 196, 48 C ff.

nennt diesen Joseph auch *prudentia vera*¹. Diese Tugend (*discretio*) ist nach aristotelischer Terminologie eine dianoetische oder Verstandestugend. Die *discretio* hatte bisher im wesentlichen den Sinn einer auf die Gewinnung einer Erkenntnis hinzielenden Funktion des Geistes; sie hatte noetischen Charakter; nur insofern sie auf die Erkenntnis des Sittlichen hinzielte, hatte sie sittliche Tendenz.

5. Diese intellektuelle Funktion hat zugleich eine nähere Beziehung zum Affekt. Durch die *discretio* nämlich werden die Affekte selbst geregelt. „Virtutes in vitia vertuntur“, sagt Richard, „si per discretionem minime moderentur“². Des öfteren stellt er die Erwerbung und Erhaltung der Tugenden (nicht bloß die Tugenderkenntnis) daher als das Werk der *discretio* hin³. Demnach kann die *discretio* zugleich auch als regelnde, handelnde, wirkende Funktion gefaßt werden; als solche würde sie dann die nach ihrer sittlichen Qualität erkannten Affekte zugleich auch ordnen. Sie würde die doppelte Aufgabe des Erkennens und des Handelns erfüllen. Faßte Richard

¹ PL 196, 62 D: Circumspectio morum pertinet ad prudentiam veram. An dieser Stelle scheint es angemessen, den Begriff des Sittlichen, dessen Erkenntnis die *ratio* anstrebt, näher zu bestimmen. Richard unterscheidet, wie gezeigt wurde, zwischen Gut und Böses an sich und Gut und Böses in einem praktischen Fall. Unter dem Sittlichen ist einmal das praktisch Förderliche zu verstehen, da es sich um Hebung des eigenen Selbst und der anderen handelt; dann aber die Tugend selbst und der innere Akt, der sittlich fördert. Wenn Richard sagt: „Zuerst müssen wir uns in den einzelnen Tugenden üben und erfahren, was wir in jeder einzelnen vermögen, bevor wir fähig sind, ein vollständiges Wissen von ihr zu erwerben und über sie zu urteilen“ (48 B), so beweist dies, daß er unter der der praktisch gerichteten sittlichen Vernunft unterstehenden Erkenntnis insbesondere die Erkenntnis der Tugenden selbst versteht. Nun aber definiert er die Tugend als: geordneten und gemäßigten Affekt (*nihil aliud est virtus quam affectus ordinatus et moderatus* 6 B, 132 B). Unter Affekt haben wir eine Strebung des Willens zu verstehen. Denn Richard läßt ja die Affekte aus dem Willen hervorgehen (127 A). Sonach ist unter der Erkenntnis der Tugenden zu verstehen: Das Wissen um das Geordnet- und Gemäßigtsein der Affekte, also nicht das Wissen um die Affekte als innerer Akte und Erlebnisse schlechthin, sondern die Erkenntnis derselben nach ihrer sittlichen Qualität, d. h. nach ihrem Geordnet- und Gemäßigtsein. Denn die Erkenntnis des Unsichtbaren als solchem unterstellt er der *intelligentia pura* (62 D).

² PL 196, 47 ff.

³ L. c.

die *discretio* nicht auch in diesem Sinne, dann könnte er ihr nicht die Herbeiführung der sittlichen Ordnung zuschreiben. Unterstützt werden diese Ausführungen durch das, was Richard anderswo, mit dem Ausdruck wechselnd, über die *deliberatio* sagt. „Virtutem deliberationis . . . admiramur, quomodo tot animi affectiones quotidie in virtutes redigit, in quantum eas et per discretionem disponit et in bona intentione figit“¹. Hier legt er offenbar der *deliberatio* Willenscharakter bei, während er die *discretio* als erkennende Tätigkeit faßt. Sonst wäre die Stelle tautologisch, d. h. es würde dann die erkennende Tätigkeit (*deliberatio*) durch die erkennende Tätigkeit (*discretio*) die Mäßigung herbeiführen. Was Richard also in *Benjamin minor discretio* nennt, bezeichnet er in *Benjamin maior* mit *deliberatio*. Dieser terminologische Wirrwarr erklärt sich dadurch, daß, worauf H. Schmid mit Recht hinweist, die *discretio* bald im engeren Sinne, bald im weiteren als die *deliberatio* in sich begreifend, genommen wird². Die *discretio* in dieser letzten Bedeutung ist dann eine aus der erkennenden *ratio* und der regelnden *voluntas* resultierende Tätigkeit. Als Habitus gefaßt, wäre diese *discretio* dann natürlich keine rein dianoetische Tugend mehr.

β) Die ratio und deren Tätigkeiten.

Durch drei Glieder des Hauses Jakob, nämlich durch Rachel, Joseph und Benjamin, symbolisiert Richard die *ratio* und deren Tätigkeiten. Rachel bedeutet ihm die *ratio*, Joseph die aus ihr entstehende Tätigkeit der *discretio*, Benjamin die aus jener hervorgehende Tätigkeit der *contemplatio*. Während er aus der ersten Tätigkeit die Selbsterkenntnis (*cognitio sui*) entstehen läßt, läßt er aus der zweiten Tätigkeit die kontemplative Gotteserkenntnis (*cognitio Dei*) hervorgehen³. Hiernach ist jede dieser beiden Tätigkeiten ein Akt der *ratio*.

¹ PL 196, 132 B.

² H. Schmid (*Mystizismus des Mittelalters*, Jena 1824) 345 schreibt: „Was in Benjamin minor cap. 66 discretio genannt ist, wird in Benjamin major lib. III cap. 18 deliberatio genannt. Dasselbst ist die *deliberatio* der allgemeine Begriff, die *discretio* und *bona intentio* sind zwei untergeordnete Begriffe derselben.“

• ³ PL 196, 51 B.

Nun läßt er aber an anderer Stelle im Anschluß an die Paulinischen Worte: „Sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit (II. Cor. XII. 2) unter symbolischer Heranziehung des Todes der Rachel die Vernunft (*ratio*) untergehen und Benjamin geboren werden¹. Da hier die Entstehung der *contemplatio* (Benjamin) dem Untergang der *ratio* (Rachel) folgt, so könnte man glauben, Richard nehme hier im Widerspruch mit der ersten Stelle für die kontemplative Gotteserkenntnis ein neues Vermögen an. In Wirklichkeit versteht er auch hier unter Benjamin wiederum die kontemplative Tätigkeit der *ratio* selbst². Das Untergehen der *ratio* (*deficere rationis*) ist keineswegs wörtlich zu nehmen, sondern darf nur gefaßt werden als das Untergehen der alten Betätigungsweise der *ratio*, welche letztere, durch die Gnade unterstützt, sich zur neuen Tätigkeit (*contemplatio*) erhebt³. Auch sonst nennt Richard ja statt der Tätigkeit nicht selten deren Prinzip und umgekehrt⁴.

Freilich kann man von einem anderen Gesichtspunkte aus unter „Benjamin“ in gewissem Sinn auch ein neues Vermögen verstehen, insofern nämlich die *ratio* durch den von außenher kommenden Faktor der Gnade auf eine neue Stufe des Wirkens erhoben wird. Aber auch so darf man bei dem Neuen, der *contemplatio*, nicht an ein Ertötet- oder Ausgeschaltetwerden der *ratio* denken, da ja die Gnade vielmehr bei dieser anknüpft und sie nicht innerlich oder wesentlich alteriert.

γ) Die *ratio* als *intelligentia*.

Am Schluß von *Benjamin minor* führt Richard unter Benjamin die *intelligentia pura* ein. Unter ihr versteht er die *ratio*, welche ohne Zuhilfenahme der *imaginatio* tätig ist. „Intelligentiam puram dico, quae est sine admistione imaginationis“⁵. Als Erkenntnisobjekt unterstellt er ihr das Unsichtbare. „Comprehensio rerum invisibilium pertinet ad intelligentiam puram“⁶. Diese *intelligentia pura* ist dann, wenn sie sich, durch die Gnade unterstützt, zur kontemplativen Gotteserkenntnis erhebt, gleichsam ein neues Vermögen, das an die Stelle des durch

¹ PL 196, 52 D ff.

² PL 196, 53 D.

³ PL 196, 52 C ff.

⁴ PL 196, 12 B.

⁵ PL 196, 62 D.

⁶ l. c.

Rachels Tod symbolisierten, untergehenden alten Vermögens, der *ratio (sensus humanae rationis) deficiens*, tritt ¹.

δ) Ergebnis.

Fassen wir das Resultat der bisherigen Untersuchungen kurz zusammen.

Richard nimmt nur ein vernünftiges Erkenntnisprinzip, die *ratio*, an. Er hat dafür verschiedene Bezeichnungen: *ratio*, *discretio* oder *prudentia vera* und *intelligentia pura*. *Prudentia vera* oder *discretio* nennt er dieses Prinzip, insofern es die Erkenntnis des Sittlichen anstrebt ². Er bezeichnet es als *intelligentia pura*, insofern es ohne Vorstellung tätig ist und auf das Unsichtbare geht ³. Genauer ist unter *prudentia vera* nicht bloß das Prinzip, sondern auch der *habitus* zu verstehen, vermöge dessen die *ratio* auf das Sittliche gerichtet ist ⁴. Im Gegensatz zur *prudentia vera* steht die *prudentia carnis*, die ihr Augenmerk auf die vergänglichen Güter richtet ⁵.

ε) Die drei Vermögen (*imaginatio*, *ratio*, *intelligentia*) in *Benjamin maior* und deren Objekte.

In *Benjamin maior* unterscheidet Richard drei Vermögen: *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia*. Diese drei Vermögen nennt er auch die drei Sinne (*sensus*) des Menschen; von ihnen nimmt die *imaginatio* den niedersten, die *ratio* den höheren, die *intelligentia* den höchsten Platz ein ⁶.

Richard gibt auch die diesen Vermögen unterstehenden Objekte an. „Zwei von ihnen (d. h. Kontemplationen) bestehen in der Einbildungskraft (in *imaginatione*), weil sie nur auf das Sinnenfällige (*sensibilia*) gehen. Zwei bestehen in der Vernunft (in *ratione*), weil sie auf das Intelligible (*intelligibilia*) gehen. Zwei in der Intelligenz (in *intelligentia*),

¹ PL 196, 52 D.

² PL 196, 62 D; cf. 47 D, 48 A ff., 50 D, 51 A.

³ PL 196, 62 D.

⁴ PL 196, 48 D.

⁵ PL 196, 62 D: *Intelligentiam puram dicimus, quae est sine admistione imaginationis; prudentiam veram ad differentiam eius, quae est prudentia carnis. Prudentia vera est de acquirendis, multiplicandis, conservandis veris bonis; prudentia autem carnis est de bonis transitoriis.*

⁶ PL 196, 67 A.

weil sie auf das Intellektible (*intellectibilia*) gehen. Sinnenfälliges nenne ich das Sichtbare, mit dem körperlichen Sinn Erfäßbare (*perceptibilia*); Intelligibles das Unsichtbare, mit der Vernunft Begreifbare (*ratione comprehensibilia*); Intellektibles das Unsichtbare, mit der Vernunft nicht Begreifbare (*humana ratione incomprehensibilia*). Von diesen sechs Kontemplationen gehen die vier niederen hauptsächlich auf das Geschaffene, die zwei höchsten auf das Unerschaffene und Göttliche. Ebenso gehen von den vier ersten die beiden höchsten auf das Unsichtbare, die beiden niedersten auf das Sichtbare und Körperliche“¹.

Hier ist mit aller Deutlichkeit dargelegt, daß Richard den drei Vermögen: *imaginatio*, *ratio*, *intelligentia* die drei Objekte: sichtbare Welt, Seele (Geist), Gott zuweist. Er deckt sich hierin genau mit Hugo².

Nichtsdestoweniger wird die Zuteilung der Objekte an die entsprechenden Erkenntnisprinzipien nicht im strikt ausschließenden Sinne genommen. Zwar vermag der niederste Sinn (*sensus corporeus*, bzw. die *imaginatio*) das dem höheren Sinn (*ratio*) unterstehende Objekt nicht zu erkennen³; dagegen vermag auch die *ratio* sich eine Gotteserkenntnis zu erwerben⁴.

Für die Richtung nach unten aber gilt der Grundsatz, daß auch das höhere Vermögen die Objekte des niederen Prinzips zu erkennen vermag. „*Omnia, quae subiacent sensui inferiori, necesse est ea etiam subiacere sensui superiori*“⁵. Die *ratio* erkennt neben ihrem eigentlichen Objekt auch die der *imaginatio* unterstehenden Gebiete; ebenso erkennt die *intelligentia* auch die der *imaginatio* und *ratio* unterstellten Bereiche⁶. Schon Boethius hatte den Satz nachdrücklich betont, daß das höhere Erkennen immer auch das Vermögen des niederen umfasse⁷.

Wir gehen über zu einer weiteren bedeutenden Stelle, an der ebenfalls von den drei Sinnen gehandelt und jedem sein

¹ PL 196, 72 C.

² *Sacrament.* 1, X, 2 (PL 176, 329 C ff.); vgl. Ostler 121 ff.

³ PL 196, 96 C: *Sensus corporeus incorporea non capit.*

⁴ PL 196, 53 C. ⁵ PL 196, 67 A. ⁶ l. c.

⁷ *Sacr.* 1, VI, 5 (PL 176, 266 C ff.). — *Miscell.* I, 1 (PL 177, 471 C).

Objekt zugeteilt wird¹. Richard geht aus von dem Gedanken eines dreifachen Himmels², womit zunächst nur die drei Objekte: Welt, Seele (Geist), Gott gemeint sein können. Er vergleicht dann die drei Kräfte mit den drei Himmeln, und zwar zunächst die *imaginatio* mit dem ersten Himmel. Die *imaginatio* ist nämlich gewissermaßen dieser Himmel selbst, da sie die Fähigkeit besitzt, die Bilder von alldem zu erzeugen und zu fassen, was jener in sich enthält. Hier findet Richard zugleich Platz, der sinnlichen Wahrnehmung (*sensus*) zu gedenken. Wie die Erde sich verhält zum sichtbaren Firmament, so verhält sich der Sinn des Körpers zur allumfassenden *imaginatio*³. Einem zweiten Himmel wird die *ratio*, dem dritten Himmel die *intelligentia* gleichgestellt. — Die Objekte dieser drei Vermögen werden am Schluß des Kapitels bestimmt. Die *imaginatio* umfaßt als erster Himmel die sinnlichen Bilder aller sichtbaren Dinge. Der zweite Himmel, die *ratio*, geht auf die allgemeinen Beziehungen (*rationes*) und Begriffe des Sichtbaren und weist suchend hin auf das Unsichtbare (*invisibilium investigationes*), ohne dieses schon in sich zu erfassen. Dieses letztere geschieht durch die Intelligenz, den dritten Himmel. Sein Objekt bildet das Geistige in sich, mit Einschluß des Göttlichen, das er erfaßt und betrachtend schaut (*spiritualium ipsorum, etiam divinatorum comprehensiones* — im Gegensatz zu den obengenannten *investigationes* — et *contemplationes*)⁴.

Für die zwei höheren Vermögen hat Richard verschiedene Benennungen. Außer mit dem allgemeinen Namen *sensus*⁵ — natürlich intellektueller Sinn (*sensus intellectualis*)⁶ —, der beiden zukommt, bezeichnet er sie als *ratio* und *intelligentia*⁷, auch als *intelligentia pura* und *intelligentia simplex*⁸.

Wie man sieht, ist hier der Gebrauch des Terminus „*intelligentia*“ ein wechselnder. Im engeren Sinne ist die *intelli-*

¹ PL 196, 118 B ff.

² l. c.

³ PL 196, 118 D.

⁴ l. c. In primo caelo continentur omnium visibilium imagines et similitudines. Ad secundum vero pertinent visibilium omnium rationes, definitiones et invisibilium investigationes. Ad tertium spectant spiritualium ipsorum etiam divinatorum comprehensiones et contemplationes.

⁵ PL 196, 67 A; 191 D.

⁶ PL 196, 119 A f.

⁷ PL 196, 72 C.

⁸ PL 196, 74 C.

gentia der *ratio* entgegengesetzt; im weiteren Sinne ist letztere eingeschlossen. In diesem Falle wird dann eine nähere Determination durch die Zusätze *pura* und *simplex* nötig. *Intelligentia pura* und *ratio*, *intelligentia simplex* und *intelligentia* im Unterschied von *ratio* decken sich aber nicht völlig; vielmehr sind die Gesichtspunkte der Einteilung verschieden.

Um mit dem Unterschiede der *intelligentia simplex* und der *intelligentia pura* zu beginnen, so bestimmt sich derselbe zunächst durch den Umfang dessen, was in jedem Falle ausgeschlossen ist. Die *intelligentia pura* — der Ausdruck *pura* meint zunächst die von der Gnade nicht aufgerichtete, rein natürliche Vernunft — schließt die Mithilfe der Einbildungskraft (*imaginatio*) aus, die *intelligentia simplex* die diskursive Tätigkeit der Vernunft (ratio)¹. Die *intelligentia simplex* ist also der *ratio* entgegengesetzt. Aber die *intelligentia pura* fällt nicht mit der *ratio* zusammen. Alle Tätigkeit der *ratio* ist diskursiv; aber die Tätigkeit der *ratio* ist nicht durchweg eine solche, in der sich das Erkenntnisprinzip nur als reine Intelligenz (*intelligentia pura*) betätigt. Die Grundtätigkeit der *ratio* ist vielmehr eine solche, in der es sich in Verbindung mit der sinnlichen Vorstellungskraft (*imaginatio*) betätigt. Soweit das Erkenntnisvermögen von einer (sinnlichen) Vorstellung ausgeht und ihr eine Ähnlichkeit entnimmt, nennt Richard es *ratio*. Daher läßt er auch die dritte Kontemplation, welche auf das Unsichtbare, vor allem auf das Geistige, und zwar in erster Linie auf die geistigen Güter, erst sekundär auf die geistigen Substanzen geht, aber die Vorstellung zu Hilfe nimmt, in der *ratio secundum imaginationem* bestehen². Beschränkt ist die *ratio* aber nicht. Sie geht soweit, als das diskursive Denken reicht; nur wo dieses das Gebiet des sinnlich Vorstellbaren überschreitet, da ist die *ratio* als reine Intelligenz (*intelligentia*, hier natürlich *intelligentia* im weiteren Sinne) tätig. Darum läßt Richard auch die vierte Kontemplation *in ratione, secundum rationem* bestehen³. Insbesondere kann auch die

¹ *l. c.* Simplicem intelligentiam dico, quae est sine officio rationis, puram vero, quae est sine occursione imaginationis.

² *PL* 196, 71 A. B.

³ *PL* 196, 71 B.

Selbsterkenntnis unter die *ratio* fallen, insofern jene zum Teil eine auf diskursivem Wege vermittelte ist¹. Statt der Bezeichnung *ratio* setzt Richard darum mit Vorliebe diejenige der *intelligentia* dann, wenn zwischen Erkenntnisobjekt und Erkenntnisprinzip keine Vermittlung durch ein Vorstellungsbild tritt, und wenn das Objekt dem Prinzip unmittelbar gegeben ist, wie bei der Selbsterkenntnis, soweit bei dieser direkt erfaßbare Akte der Seele in Betracht kommen.

Eine andere Begründung des Unterschiedes der *ratio* (als *intelligentia pura*) und der *intelligentia simplex* (*intelligentia* im engeren Sinne) liegt im Objekt. Die *ratio* geht auf das Geschaffene, die *intelligentia simplex* auf das Unerschaffene. Freilich ist die Gotteserkenntnis des gefallen Menschen, wie auch seine Selbsterkenntnis, die ja der Weg zur Gotteserkenntnis ist, mit einem Worte der „intellektuelle Sinn“ (*sensus intellectualis*)² durch die Sünde getrübt. Er ist durch diese wie mit einem Schleier (*velum*) bedeckt, so daß er nicht mehr alles zu erfassen vermag. Er erkennt nur dasjenige, was sich diesseits des Vorhanges befindet, nämlich das „eigene“ Unsichtbare, ausgenommen das Wesen (*essentia*) der Seele. Letzteres, sowie das Göttliche, sind durch jenen Schleier verdeckt und können erst erkannt werden, wenn die Gnade (*divina dedignatio*) ihn hinweghebt.

ζ) Die verschiedenen Termini für das vernünftige Erkenntnisprinzip.

Es sollen hier zum Schluß die wichtigsten Bestimmungen über das geistige Erkenntnisvermögen tabellarisch zusammengestellt werden. Richard nennt das Prinzip der geistigen Erkenntnis:

1. *ratio*; sie ist das Vermögen, welches
 - a) unterscheidet und einsieht³,
 - b) urteilt⁴,
 - c) hingeordnet ist auf die Erkenntnis der objektiven Wahrheit⁵,

¹ PL 196, 71 B.

² PL 196, 119 A ff.

³ PL 196, 48 D; 3 B.

⁴ PL 196, 255 B.

⁵ PL 196, 3 B.

- d) untergeht bei der *contemplatio* ¹,
- e) sich diskursiv betätigt ²,
- f) Prinzip der Wahrheitserkenntnis ist ³,
- g) Erkenntnisprinzip des Intelligiblen ist ⁴;
- 2. *intelligentia pura*; sie ist
 - a) das Erkenntnisprinzip ihrer selbst ⁵,
 - b) das Vermögen, das die (sinnliche) Vorstellung nicht benützt ⁶,
 - c) das Erkenntnisprinzip des Unsichtbaren ⁷;
- 3. *sensus* und zwar:
 - a) *sensus cordis*, der ganz innen ist, im Gegensatz zum *sensus carnis*, der ganz außen ist ⁸ und jenem bei der Erkenntnis vorangeht ⁹,
 - b) *sensus intellectualis*, der das Unsichtbare erfaßt, wie der *sensus corporeus* das Sichtbare erkennt ¹⁰,
 - c) *sensus rationalis*, womit wir unser Eigenes unterscheiden ¹¹;
- 4. *oculus cordis*, der das Unsichtbare schaut ¹², und *oculus rationis*, womit wir aus den Ursachen die Wirkungen aufsuchen und umgekehrt ¹³;
- 5. *homo interior*, welcher für die Erkenntnis auf den *homo exterior* (d. h. auf die körperlichen Sinne) angewiesen ist ¹⁴;
- 6. *discretio* als das habituell auf die Erkenntnis des Sittlichen gerichtete Vermögen ¹⁵;
- 7. für die erleuchtete ratio hat er die Bezeichnungen:
 - a) *intelligentia* schlechthin als Erkenntnisprinzip des Intelligiblen ¹⁶,
 - b) *intelligentia simplex*; sie ist ohne Abhängigkeit von der (diskursiven, folgernden) *ratio (sine officio rationis)* ¹⁷,
 - c) *sensus intellectualis* für die Erkenntnis des Göttlichen ¹⁸.

¹ PL 196, 52 D.² PL 196, 72 D.³ PL 196, 3 B ff.⁴ PL 196, 72 C.⁵ l. c. D.⁶ PL 196, 74 C; 62 D.⁷ PL 196, 62 D.⁸ PL 196, 5 A.⁹ PL 196, 96 C.¹⁰ PL 196, 119 A.¹¹ PL 196, 191 D.¹² PL 196, 5 A.¹³ PL 196, 119 A.¹⁴ PL 196, 96 B.¹⁵ PL 196, 47 D ff.; 51 A; 62 C ff.; 334 B etc.¹⁶ PL 196, 72 C.¹⁷ PL 196, 74 C.¹⁸ PL 196, 191 D.

2. Das Erkennen der Vernunft (nichtmystisches Erkennen).

a) Die Vernunft (ratio) als eigentliche Erkenntnisquelle.

Nach der Behandlung der Erkenntniskräfte soll Richards Lehre über das Wissen und seinen Ursprung dargelegt werden. Nach unserem Viktoriner werden die Begriffe nicht durch Abstraktion aus dem Sinnenstoff gebildet, wie die peripatetisch-scholastische Richtung es annahm. Richard schließt sich der platonisch-augustinischen Denkweise an.

Als Quelle aller Wahrheitserkenntnis bezeichnet er die Vernunft¹. Im eigentlichen Sinne gibt es also nur eine einzige Wissensquelle. Wenn er nun anderorts auch drei Wissensquellen nennt: Erfahrung, Glaube und Vernunft², so versteht er unter den beiden ersteren doch nur Wissenquellen im uneigentlichen Sinn. Als Quellen unseres Wissens können sie deshalb angesehen werden, weil sie der *ratio* den Erkenntnisstoff liefern, so daß diese als eigentliche und einzige Erkenntnisquelle die Erkenntnis zustande zu bringen vermag.

Wenn Richard ferner unterscheidet zwischen Erkenntnissen, die mit den Sinnen, und solchen, die mit der Vernunft erworben sind³, so sind damit die Sinne keineswegs als selbständige Wissensquelle angesehen. Richard will durch die Unterscheidung jener beiden Erkenntnisgruppen die Sinnenerkenntnis nicht etwa als eine abgeschlossene der Vernunftserkenntnis gegenüberstellen, sondern bloß den Gedanken ausdrücken, daß die Vernunft zur Erwerbung mancher Erkenntnisse auf die Sinnentätigkeit angewiesen sei, daß die Vernunft ohne inchoatives Erkennen der Sinne keine Erkenntnis der Sinnendinge zu bilden vermöge.

Wenn die Erkenntnis des Sichtbaren auch eine Erfahrungserkenntnis ist, so ist sie deswegen noch nicht bloße Sinnerkenntnis. Auch die Selbsterkenntnis wird ja von Richard als Erfahrungserkenntnis bezeichnet⁴, sie ist aber gleichwohl

¹ PL 196, 3 B ff.

² PL 196, 891 A.

³ PL 196, 136 B.

⁴ PL 196, 71 C.

Vernunfterkentnis, an deren Zustandekommen die Sinne überhaupt nicht beteiligt sein können. So bestimmt Richard für die Selbsterkenntnis die Vernunft als Quelle annimmt, so gewiß auch dort, wo es sich um die äußere Erfahrung, d. h. um die Erkenntnis der sichtbaren Welt, handelt. Wenn er die Notwendigkeit der Rückkehr zu sich selbst oft betont, so tut er es unter anderem offenbar auch deswegen, weil die Vernunft die eigentliche, über den Sinnen stehende Erkenntnisquelle ist, und weil ferner die objektive Wahrheit, der Urquell aller Wahrheiten, auf besondere Weise im Inneren wohnt¹.

b) Arten der Vernunfterkentnis.

Richard unterscheidet verschiedene Arten der Vernunfterkentnis. Die Vernunfterkentnis ist teils Erkenntnis der sichtbaren Welt, teils Erkenntnis des Unsichtbaren². Die letztere geht wieder auf unsichtbare Güter und auf unsichtbare Substanzen³ — eine Einteilung, welche die moderne Einteilung des Seienden in Werte und Wirklichkeit gewissermaßen vorausnimmt.

Die Erkenntnis des Unsichtbaren kann auf mehrfache Weise gewonnen werden. Entweder geht die erkennende Vernunft aus vom Sichtbaren und entnimmt ihm ein Bild für das Unsichtbare (*similitudinem trahit*)⁴; hier wird dann die Erkenntnis des Unsichtbaren auf indirektem Wege gewonnen; die Schlußfolgerung der Vernunft (*ratiocinatio*) stützt sich hier auf die Einbildungskraft⁵. Oder es kann die erkennende Vernunft sich direkt dem Unsichtbaren zuwenden, indem sie die inneren Fähigkeiten, Akte und Inhalte unmittelbar erfaßt. In diesem Falle kommt dann die Erkenntnis des Unsichtbaren auf Grund eigener, innerer Erfahrung zustande. Eine solche Vernunfterkentnis kann darum auch innere Erfahrungserkenntnis genannt werden. Von dieser inneren Erfahrungserkenntnis aus kann dann die Vernunft diskursiv (*ratiocinando*) weitergehen zur Gewinnung der Erkenntnis von

¹ PL 196, 271 A; B.

² PL 196, 96 A ff.

³ PL 196, 94 C.

⁴ PL 196, 96 A.

⁵ PL 196, 71 B.

fremdem Unsichtbaren (unsichtbaren Gütern und Substanzen)¹. Die letztere auf diskursivem Wege gefundene Erkenntnis kann dann im Gegensatz zur inneren Erfahrungserkenntnis auch Vernunftkenntnis schlechthin genannt werden.

Daneben nimmt der Viktoriner noch eine weitere Art von Vernunftkenntnissen an. Es sind solche von mehr abstrakter Natur, sie „gelten“, ohne auf Realitäten bezogen zu sein. Hierher gehören die Vernunftprinzipien, gewisse allgemeine Sätze, ferner Begriffe, die man heute auch Beurteilungsnormen nennt. Da die Vernunft diese Art von Erkenntnissen unabhängig von jeder Erfahrung zu bilden vermag, so können wir sie auch reine Vernunftkenntnisse nennen. Im folgenden betrachten wir diese zunächst.

Richard erwähnt — ohne nähere Systematik, zu der sich ihm kein Anlaß bietet — eine Reihe von allgemeinen Gesetzen des Denkens, von denen sich der urteilende Geist leiten lasse. So stellt er eine Art von Identitätsgesetz auf — das freilich mit dem gewöhnlichen logischen Gesetz der Identität nichts gemein hat, sondern mehr der ontologischen „*lex indiscernibilium*“ von Leibniz entspricht —. Nach diesem Gesetz kann es nicht zwei Dinge nebeneinander geben, die nicht wenigstens in einer Hinsicht voneinander verschieden sind oder, wie Richard es formuliert: *Ubi differentia nulla est, pluralitas esse non potest*². Ferner das Gesetz der Kausalität, nach dem kein Geschehen und keine Veränderung möglich ist ohne eine Ursache. Nach diesem Gesetze muß ein Ding, das nicht aus sich selbst ist und nicht immer da war, von einem anderen sein. Sonst würde es, obwohl es einmal nicht da war, aus sich selbst sein, d. h. es hätte sich vor seinem Sein selbst hervorgebracht³. In das Gebiet des Kausalgesetzes schlägt auch der Satz ein, nach dem es keine unendliche Reihe von Dingen geben kann, denn sonst müßte eine Reihe, die doch als solche ein erstes Glied voraussetzt, kein Prinzip haben⁴. Die Wahrheit der genannten

¹ PL 196, 71 D.

² PL 196, 936 A.

³ PL 196, 894 A-C: *Nihil potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno . . . Alioquin dedit, quod non habuit et fecit, quod non potuit; . . . quod quam sit omnino impossibile, sanae mentis hominem nullatenus potest latere.*

⁴ PL 196, 950 C.

Gesetze liegt nach Richard so offen zutage, daß sie keines Beweises bedürfen¹. — Andere Sätze, deren Wahrheit allen vernunftbegabten Wesen unmittelbar einleuchtet, sind z. B.: „Keiner macht, was er nicht machen kann.“ „Keiner kann geben, was er nicht hat.“ „Was zu sein begonnen hat, war einmal nicht.“ „Was ist und einmal nicht war, hat sein Sein in der Zeit begonnen.“ „Es gibt keine Zusammensetzung ohne Zusammensetzer, keine Teilung ohne Teiler.“ Alle diese Sätze enthalten nähere Ausführungen zum Kausalgesetz. — In das Gebiet des augustinisch-anselmischen Platonismus dagegen führen die beiden bei Richard als Axiome auftretenden Sätze: „Es gibt ein Größtes“, „es gibt ein Bestes“².

Zu diesen theoretischen Grundsätzen treten dann weiter praktische Regeln, die uns durch einen Vernunftinstinkt von vornherein einleuchten, die sich aber zugleich nachträglich durch die Erfahrung bestätigen lassen. Dahin rechnet er z. B. die, daß eine Mehrheit von Personen um so inniger sei, je brüderlicher sie sei, und um so angenehmer, je inniger sie sei (*pluralitas personarum quanto germanior, tanto est coniunctor, et quanto coniunctor, tanto et iucundior*)³.

Noch eine dritte Gruppe von reinen Vernunftkenntnissen nimmt Richard an: gewisse ursprüngliche Vernunftbegriffe, die er dem Sinnenwissen gegenüberstellt und von denen er behauptet, daß die Vernunft sie ohne Sinentätigkeit zu gewinnen vermöge: „Daß etwas weiß oder schwarz, kalt oder warm, süß oder bitter ist, erkennen wir mit den Sinnen, wir können es nicht durch vernünftiges Nachdenken (*rationando*) feststellen. Daß dagegen etwas wahr oder falsch, gerecht oder ungerecht, nützlich oder schädlich ist, erkennen wir mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen“⁴. Diese letzteren Begriffe findet die Ver-

¹ l. c. ² PL 196, 950 C, D.

³ PL 196, 949 D. — Möglicherweise will er diesen instinktiv auffindbaren Sätzen eine Art Mittelstellung einräumen zwischen den reinen Vernunftwahrheiten und Erfahrungswahrheiten und sie den ersteren nahebringen, weil er sie instinktiv gefunden werden läßt; den letzteren, weil er sagt, sie lassen sich auch durch die Erfahrung bestätigen.

⁴ PL 196, 136 B: *Candida et nigra, calida et frigida, dulcia et amara sensu corporeo discimus, non rationando probamus. Vera et falsa, iusta et iniusta, utilia et inutilia discernimus rationando, non aliquo sensu corporeo.*

nunft also durch einen rationalen Akt. Bei den von Richard hier angeführten ursprünglichen Vernunftbegriffen handelt es sich offenbar um Wertbegriffe. — Ohne Frage nimmt der Viktoriner, wie Plato und Augustin, noch für eine Reihe anderer Vernunftbegriffe, insbesondere für solche der mathematischen und logischen Ordnung, den gleichen ursprünglichen Charakter an; doch hat er keine Veranlassung, darüber zu sprechen, und es fehlt daher an sicheren und eindeutigen Aussprüchen bei ihm.

c) Ursprung der reinen Vernunftbegriffe.

Es erhebt sich die Frage nach dem letzten Ursprung der genannten Vernunftbegriffe. Richard geht leider nicht näher auf diesen Punkt ein. Wollen wir also etwas Näheres hierüber ausmachen, so müssen wir einen indirekten Weg einschlagen. Jedenfalls nimmt Richard für alle reinen Vernunftbegriffe (Denkgesetze, allgemeine Sätze, Wertbegriffe u. s. f.) denselben Ursprung an, so daß es genügt, eine einzige Gruppe ins Auge zu fassen. Wir gehen von den Wertbegriffen aus. Diese lernen wir nicht kennen aus den Sinnen¹. Die Sinne haben demnach keinen Anteil am Zustandekommen jener Wertbegriffe. Daraus folgt natürlich nicht, daß Richard hier den Sinnen eine die Vernunfttätigkeit bloß anregende Bedeutung nehmen wolle, sondern der Ausschluß der Sinne ist dahin zu verstehen, daß diese keine für das Entstehen der Vernunftbegriffe mitwirkende Bedeutung haben.

Dieser Ausschluß der Sinne kann aber wieder in doppeltem Sinne genommen werden: 1. so, daß jene uns die Begriffe nicht übermitteln, oder 2. so, daß sie uns nicht den Stoff liefern zu einer Abstraktion im scholastischen Sinn. — Daß die Sinne uns nicht die Begriffe selbst übermitteln, geht unzweideutig aus den obigen Worten hervor. Aber auch an eine Abstraktion, wie die spätere Scholastik sie annimmt, ist nicht zu denken. Weder Hugo von St. Viktor hat eine solche gekannt, wie H. Ostler nachgewiesen², noch finden wir bei Richard Spuren einer solchen. Beide sind hinsichtlich dieser letzten Vernunftbegriffe an der platonisch-augustinischen Denkweise orientiert.

¹ PL 196, 136 A ff.

² H. Ostler, *a. a. O.* 129 ff.

Daher sind diese Begriffe (da sie auch kein subjektives Erzeugnis der Vernunft sein können, weil sonst die objektive Wahrheit sich im letzten Grunde zu etwas Relativem verflüchtigen müßte, was doch Richard abweist) entweder ein Stammgut der Vernunft, oder sie fließen ihr zu aus der absoluten Wahrheit. Die erstere Möglichkeit ist deswegen abzuweisen, weil sich die Lehre von angeborenen Ideen nirgends ausgesprochen findet. Wenn Richard auch manchmal von einem Lesen und Lernen in sich spricht, so ist der Erkenntnisvorgang nur in einem Bilde ausgesprochen, das uns keineswegs zu einer Annahme der angeborenen Ideen berechtigt¹. Richard schließt sich aber der Hauptsache nach in seiner Philosophie den Anschauungen Augustins an. Da dieser die Ideen der Seele von Gott durch eine Art Überstrahlen zukommen läßt², so ist es wahrscheinlich, daß auch Richard diese Auffassung hinsichtlich der genannten reinen Vernunft Erkenntnisse teilt, zumal er, wie Augustin, Gott, die absolute Wahrheit, insbesondere in der Seele wohnen läßt³.

d) Das Licht der Erkenntnis.

Augustins Erkenntnislehre findet ihr Verständnis im Zusammenhang mit der neuplatonischen Lichtmetaphysik⁴. So spricht auch Richard von einem inneren Lichte, das für das geistige Erkennen notwendig ist. Er versteht darunter die göttliche Weisheit selbst: „Wie das äußere Licht die Augen des Körpers erleuchtet, so erleuchtet das innere Licht (d. h. die göttliche Weisheit) die Augen des Herzens“⁵. Insbesondere bedarf der Geist dieses Lichtes für die Erkenntnis der Seelensubstanz⁶, für die kontemplative Erkenntnis Gottes und

¹ PL 196, 123 D.

² Cl. Baeumker, *Christl. Philosophie des Mittelalters* (Kultur der Geg. V) 290. Derselbe, *Witelo* 469. — Joh. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus* (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. M., hrsg. von Baeumker XIX, 2), Münster 1916, 62 ff.

³ PL 196, 271 B.

⁴ Joh. Hessen, *a. a. O.* 65 ff.

⁵ PL 196, 15 D: *Sicut lux ista exterior illuminat oculos corporis, ita illa (scil. sapientia) . . . oculos cordium.*

⁶ PL 196, 123 D.

die richtige Einschätzung des Irdischen¹. Für die kontemplative Erkenntnis Gottes ist nach Richard eine solche Erleuchtung nicht bloß notwendig hinsichtlich jener Objekte, welche die Vernunft völlig übersteigen, sondern auch hinsichtlich der Eigenschaften des Göttlichen, welche der Vernunft an sich zugänglich sind. So fordert er z. B. für die kontemplative Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes eine neue Fähigkeit, d. h. ein erleuchtetes Vermögen².

e) Die Weisheit.

Die göttliche Erleuchtung, sahen wir, erscheint bei Richard auch als göttliche Weisheit. Er schätzt die Weisheit überaus hoch. „Was wird heißer geliebt als die Weisheit? Wessen Besitz ist süßer als derjenige der Weisheit? Ihre Zierde übertrifft alle Schönheit, ihre Süßigkeit alle Annehmlichkeit“³. Noch weitere Worte des Lobes über die Weisheit entnimmt er dem Weisheitsbuche der Hl. Schrift⁴, welches jene mit der Sonne vergleicht und von ihr alles lieblich angeordnet sein läßt von einem Ende zum anderen⁵.

An solchen Stellen, wie den zuletzt angeführten, versteht Richard unter der „Weisheit“ offenbar Gott selber. Er ist die höchste Weisheit, der von der Vollkommenheit der Klugheit und des Wissens nichts fehlt⁶. Anderswo ist die „Weisheit“ dagegen ein Besitz des Geistes, die subjektive Erkenntnis jener objektiven Gottesweisheit. In diesem Sinne sagt er, der Vernunft wohne das Streben nach der Weisheit inne⁷, d. h. sie strebe nach der Erkenntnis der Weisheit oder nach der Erkenntnis Gottes. Die Erkenntnis Gottes macht geradezu das Sein der Rachel, d. h. der Vernunft, aus⁸. Dieselbe Anschauung drückt er in anderer Form aus, wenn er sagt: „Die Weisheit der Welt erfaßt Gott nicht, und der sinnlich gerichtete Mensch (*animalis homo*) erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist“⁹.

Die wahre menschliche Weisheit besteht also zunächst im Wissen oder in der Erkenntnis Gottes. In einem engeren Sinn

¹ PL 196, 346 D; cf. 119 A ff.; 1138 D ff.

² PL 196, 87 C.

³ PL 196, 1 C.

⁴ Sap. VII, 29 ff.; VIII, 1.

⁵ PL 196, 2 A.

⁶ PL 196, 901 A.

⁷ PL 196, 1 B; 3 A.

⁸ PL 196, 3 D.

⁹ PL 196, 458 A.

bedeutet die Weisheit soviel, wie das Wissen von der in der Ordnung der Welt zum Ausdruck kommenden Weisheit. Richard deutet hin auf den Weisen in der Hl. Schrift, der die Weisheit aus der Tiefe zog, als er erkannte, daß alles in Weisheit gemacht sei, und als er fand, daß diese von einem Ende der Welt bis zum anderen alles lieblich angeordnet habe¹.

Neben dieser theoretischen gibt es auch eine praktische Weisheit. Sie ist Erkenntnisinhalt, nämlich das Wissen von Gut und Böses, und Erkenntnisprinzip, die *discretio*, bzw. die vermöge ihres Habitus auf die Erkenntnis des Sittlichen gerichtete *ratio* (*sapientiae* est discernere inter bonum et malum. Et sine huiusmodi discretionem nescit voluntas, quid sit eligendum)². — Dieser Weisheit stellt er gegenüber die Weisheit der Welt, die Gott und was des Geistes Gottes ist, nicht kennt, das Wissen vom Irdischen. „Die Weisheit der Welt faßt Gott nicht, und der sinnlich gerichtete Mensch erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist. Töricht hat Gott die Weisheit dieser Welt gemacht, je mehr einer im Irdischen weise ist, desto weniger ist er es in bezug auf Gott; je mehr sein Herz sich auftut in jener Hinsicht, desto mehr fehlt ihm die Liebe zum Göttlichen. So umdüstert das Licht der äußeren Dinge und der Fleischlichkeit den Menschen, daß er die Reinheit der Unterscheidung des Geistigen weniger besitzt, und je mehr er sich zerstreut auf vieles, desto weniger sammelt er sich fürs eine Notwendige“³. Dieser Weisheit der Welt gegenüber ermahnt er: „Aurum spiritualis sapientiae habere stude; non sit sapientia tua lutosa, sed aurea; non terrena, animalis, diabolica, sed spiritualis et divina“⁴. Die Weisheit der Welt ist nichts anderes als die Klugheit des Fleisches (*prudencia carnis*), die hinzielt auf das Irdische, im Gegensatz zur Weisheit des Geistes (*prudencia vera*), die hingeordnet ist auf die Erhaltung und Erwerbung des Sittlichen⁵. Die Weisen der Welt sind eitel, da sie nur Eitles suchen, in dessen Besitz sie jedoch ihr Glück nie finden werden⁶.

¹ PL 196, 86 D.² PL 196, 980 A.³ PL 196, 458 A.⁴ PL 196, 444 C.⁵ PL 196, 62 D.⁶ PL 196, 350 C. Wenn Richard das Wissen vom Irdischen Weisheit der Welt nennt und es verschmäht, so versteht er darunter nicht, wie man

f) Das diskursive Denken.

Es gibt ein zweifaches Erkennen, ein unmittelbares und ein mittelbares, diskursives. Bei letzterem wendet die *ratio* das Schließen (*ratio cinari*) an.

Ein *ratio cinari* ist, nicht jede Tätigkeit der Vernunft, sondern nur jene, welche, ohne von der Erfahrung bewirkt zu sein, zu Begriffen kommt. In einen Gegensatz zu diesem *ratio cinari* stellt Richard das erfahrungsmäßige Erkennen. Natürlich will er für das Zustandekommen des Erfahrungswissens keineswegs jede Vernunfttätigkeit leugnen; die äußere Erfahrungserkenntnis wird ja erst durch die Vernunft abgeschlossen. Diese Art des vernünftigen Tuns ist aber kein *ratio cinari*.

Das *ratio cinari* kann sich nun in doppelter Weise betätigen:

1. Die eine Form desselben besteht in der Entwicklung ursprünglicher Begriffe (z. B. der Wertbegriffe), die nicht aus anderen Begriffen abgeleitet werden, sondern selbst oberste Prinzipien bilden. Das *ratio cinari* in diesem Sinne ist jene Vernunfttätigkeit, die in und mit der Vernunft selbst beginnt; es ist das erfahrungslose, d. h. nicht eine Sinentätigkeit zum Abschluß bringende, vernünftige Tun, das zugleich unmittelbares Erkennen ist.

2. Das *ratio cinari* im zweiten Sinne geht aus von einem bereits vorhandenen Wissen und führt zu neuem, mittelbarem Erkennen; es erkennt in einem neuen, aus einem schon vorhandenen Begriff. Dieses *ratio cinari* ist das diskursive Denken. Es kommt mit dem erstgenannten darin überein, daß es mit der Vernunft selbst beginnt, im Gegensatz zu jener Vernunfttätigkeit, die sich nur an die Erfahrungstätigkeit der Sinne anschließt, um die Sinnenerkenntnis zu vollenden. Es unterscheidet sich von ihm aber dadurch, daß es einen Begriff voraussetzt als Grundlage für einen neuen Begriff, während

fälschlicherweise glauben könnte, das Wissen von den niederen (sichtbaren) Dingen, sondern zunächst nur das Wissen vom irdisch Nützlichen. — Das Wissen des Sichtbaren verachtet er keineswegs und rechnet es an sich nicht zur Weisheit der Welt. Nur dann ist dieses Wissen wertlos, wenn es sich nicht in den Dienst des Höheren stellt (*PL* 196, 111 C; 112 A f.; 75 C f.).

das *rationari* in seiner obigen Bedeutung nur einen Begriff erzielt, nicht schon einen solchen voraussetzt¹.

Das *rationari* als diskursives Denken kann verschiedene Begriffe als Anknüpfungspunkte voraussetzen, nämlich:

1. Vernunftbegriffe, seien es reine Vernunftbegriffe² oder aus anderen wiederum erschlossene,

2. Erfahrungsbegriffe. Eine feststehende Formel bezeichnet das von diesen Begriffen ausgehende Denken als ein *rationari*³.

Das diskursive Denken ist entweder kausales oder analoges Schließen. Ersteres ist vorhanden, wenn z. B. von dem Begriff eines nicht aus sich seienden, zeitlichen Seins weiter geschlossen wird auf den Begriff eines aus sich seienden, ewigen Seins⁴, oder von dem Begriff der Wirkung auf die Ursache⁵. Das analoge Schließen liegt vor, wo das Denken von einem Erfahrungsbegriff vom Sichtbaren aus weitergeht auf einen Begriff vom Unsichtbaren, oder da, wo es einen Erfahrungsbegriff vom eigenen Unsichtbaren zur Grundlage nimmt⁶.

g) Die Erkenntnis der verschiedenen Objekte.

α) Die Erkenntnis der sichtbaren Welt.

αα) Abschluß der Sinnenerkenntnis. Der Begriff.

Neben der reinen Vernunftkenntnis gibt es auch eine Erkenntnis der empirischen Realitäten. Richard kann auch hier an seinen Lehrmeister Augustinus sich anschließen⁷. Dieselbe geht zunächst auf die in der äußeren Erfahrung gegebene

¹ Hier sei ein Beispiel erwähnt, welches dartut, wie Richard sich das diskursive Denken vorstellt. Er sagt: „Wenn man mit der Lebhaftigkeit der Intelligenz zahlreiche Werke bestimmt und geordnet, zahlreiche Gerichte Gottes als gerecht schaut, entnimmt man aus dem, was man als gerecht erkennt, auch das andere, daß auch das recht sei, dessen Grund man nicht einsieht“ (PL 196, 89 B). Hier ist der Inhalt des *rationari* ein Analogieschluß.

² PL 196, 89 B: Es kommen hier in Betracht die Begriffe „gerecht“, „geordnet“ u. s. f.

³ PL 196, 894 B: Per illa, quae per experientiam novimus, *rationando* colligere . . . cf. PL 196, 71 C ff.

⁴ PL 196, 894 D.

⁵ PL 196, 205 A.

⁶ PL 196, 71 B ff.

⁷ Über die vielfach übersehenen Lehren Augustins von der niederen „scientia“ im Unterschied von der höheren „sapientia“ verbreitet überraschendes Licht J. Hessen a. a. O. 38 ff.

Wirklichkeit, die sichtbare Welt. Wir untersuchen daher, wie die Erkenntnis derselben sich vollzieht. Dabei ist uns zugleich Gelegenheit geboten, Richards Lehre von den einschlägigen Erkenntnisvermögen und Erkenntnisformen, insbesondere den Allgemeinbegriffen (Universalien), zur Darstellung zu bringen.

Den mit der Sinnentätigkeit anhebenden Prozeß haben wir verfolgt bis zum Entstehen des Erkenntnisbildes in der Einbildungskraft. Abgeschlossen ist er jedoch erst mit der Tätigkeit der Vernunft. Diese muß den Gegenstand auf irgendeine Art sich zu eigen machen, um ihn erkennen zu können. Was Richard über die Art und Weise dieses Vorganges gelegentlich beibringt, möge hier zusammengestellt werden. Eine abgeschlossene Theorie kann es natürlich bei dem fragmentarischen Charakter des Stoffes nicht ergeben.

Richard stellt zunächst eine Untersuchung an über Natur und Charakter der *imaginatio* und der *ratio*. Er vergleicht diese Fähigkeiten mit Holz und Gold und Holz und Feuer. „Das Gold erglänzt in großem Glanz, das Holz hat nichts von Glanz an sich, es unterhält das Feuer und nährt die Flamme des Lichtes bloß. So hat die Einbildungskraft nicht das Licht der Klugheit in sich, sie enthält nichts Leuchtendes, sie vermag die Vernunft bloß zum Urteil anzuregen und sie zur Aufsuchung des Wissens anzuleiten“¹. Während der erste Vergleich mehr den verschiedenen Wert beider Fähigkeiten ausdrücken soll, beabsichtigt der zweite, das Dienstverhältnis der Einbildungskraft der Vernunft gegenüber hervorzuheben. „Die Einbildungskraft hat nicht das Licht der Klugheit in sich“ soll jedenfalls heißen: sie kann nicht unterscheiden, nicht erkennen im eigentlichen Sinne. Wenn Richard sie mit dem die Flamme nährenden Holz vergleicht, dann dürfte damit ein Doppeltes gesagt sein:

1. daß die Einbildungskraft der Vernunft den Stoff liefere (wenn man nach Richard das sagen kann, da das Stoffliefern von seiten der Einbildungskraft der Vernunft nur mehr den Anlaß gibt, sich erkennend zu betätigen),

¹ PL 196, 77 B.

2. daß die Vernunft von sich aus zur Tätigkeit übergehe. Denn ebensowenig als das Holz das Feuer zustande bringt, sondern es nur zu nähren vermag, ebensowenig vermag die Einbildungskraft von sich aus die eigentliche Erkenntnis zu bewirken. Wenn Richard auch sagt, die Einbildungskraft rege die Vernunft zum Urteil an, so soll das höchstens heißen, sie setze die Bedingungen, unter welchen die Vernunft zur Tätigkeit überzugehen vermöge. So steht die Einbildungskraft ihrer Natur und Bedeutung nach hinter der Vernunft zurück. Ihre Tätigkeit ist zwar unbedingt notwendig, denn ohne sie könnte die Vernunft nicht erkennen¹. Aber sie bildet nicht den Hauptfaktor beim Erkennen, weil die Vernunft selbst als eigentliches Erkenntnisprinzip die Erkenntnis bewirkt. Die Einbildungskraft hält der *ratio* das Erkenntnisbild bloß vor².

Es fragt sich jetzt, wie der Begriff zustande kommt. Zwei Tatsachen stehen fest:

1. das Vorstellungsbild geht nicht in die Vernunft selbst über, sondern bleibt vor dieser stehen,

2. die Vernunft nimmt das Bild selbst nicht in sich auf. Richard sagt nämlich immer nur, die *imaginatio* „halte“ der *ratio* das Bild „vor“ („*imaginatio formam [speciem] repraesentat*“) ³.

Demnach muß der Begriff auf eine andere Art entstehen. Man könnte nun den Gedanken Richards dahin verstehen, daß die Vernunft, wenn das Bild ihr vorgehalten wird, zur Tätigkeit übergehe und sich von diesem einen Abdruck hole, ähnlich, wie nach der auch von Richard geteilten platonischen Erklärung des Sehens beim Entstehen des Gesichtsbildes das Auge seine Feuerkraft aussendet und vom äußeren Gegenstand einen Abdruck nimmt, ohne vom Ding selbst etwas in sich aufzunehmen⁴. Auch wenn Richard die Auffassung vertritt, daß die Form geholt werde, so ist er doch weit entfernt von der peripatetisch-scholastischen Theorie der Begriffsbildung. Denn bei Thomas von Aquin hat das Phantasma eine ganz andere Bedeutung. Thomas läßt zwar das Phantasma selbst nicht zur

¹ PL 196, 4 D; 96 A ff.

² PL 196, 5 A.

³ PL 196, 4 D f.; 96 A ff.

⁴ S. oben S. 19 f. das Sinnenerkennen.

species intelligibilis werden, vielmehr wirken nach ihm der *intellectus agens* als bewirkende, das Phantasma als formale Ursache zusammen, um in dem *intellectus possibilis* die *species intelligibilis* hervorzubringen. Allein wenn auch nur Formalursache, so ist doch immerhin das Sinnenbild bei ihm Ursache, nicht bloß Objekt, aus dem die Vernunft sich das holt, was ihr entspricht¹.

In der mittelalterlichen Philosophie ringen der platonische Gedanke einer Spontaneität des Geistigen und der aristotelische einer Rezeption der Erkenntnisformen miteinander². Man findet oft beide Denkweisen mehr oder weniger bei ein und demselben Philosophen vereinigt. Es sei nur hingewiesen auf Wilhelm von Auvergne. Er lehrte, der Intellekt trage der Potenz nach die intelligiblen Formen in sich, d. h. er besitze die Fähigkeit, aus sich heraus an seiner eigenen Substanz die entsprechenden Formen zu erzeugen und sich selbst durch eigene Tätigkeit mit den Dingen zu verähnlichen. Der Erkenntnisvorgang stellt sich nach ihm dar als ein von innen heraus sich vollziehendes Auswirken des Erkenntnisbildes, als eine Selbstverähnlichung der Seele mit den Dingen und so als ein Übergehen von der Potenz zum Akt³. Richard geht leider auf das wichtigste Moment im ganzen Erkenntnisprozeß nicht näher ein. Aber es spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er annimmt, die Vernunft hole sich einen Abdruck von dem Vorstellungsbild. Denn Hugo bekennt sich zu dieser Auffassung, Richard schließt sich aber zum Teil eng an diesen an.

¹ Die Auffassung des Aquinaten ist im folgenden kurz ausgedrückt: Secundum hoc (quod intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam) ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. *S. theol.* qu. 84 a. 6; cf. *S. theol.* qu. 79 a. 3; qu. 85 a. 1; qu. 79 a. 4 ad 4. — Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 471, 480, 482, 567, 602 und H. Ostler, *a. a. O.* 127.

² Cl. Baeumker, *Witelo* 472.

³ M. Baumgartner, *Wilhelm v. Auvergne* 56 (*Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M. II*); vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 473 ff.

Nach Hugo nimmt zwar die Vernunft keine körperliche Substanz in sich herüber, aber sie nimmt sich und bekommt einen Abdruck von der Form der Bildsubstanz, wie der äußere Sinn einen Abdruck vom Körper nimmt, den er doch nicht selbst in sich aufnimmt¹. Um den Vorgang zu veranschaulichen, führt Hugo von St. Viktor die Prägung des Metalls an. Wie dieses nach der Prägung aus sich selbst, nicht infolge eines aufgeklebten Bildes, die bestimmte Gestalt zeigt, so kann auch die Seele von sich aus sich den Dingen verähnlichen, sie kann sozusagen alles werden². Schon Augustin weist darauf hin, daß die Seele wie Wachs die Form aufzunehmen vermöge, ohne daß der Gegenstand in sie selbst einzugehen brauche³. Wenn Richard auch die Abstraktion im Sinne eines Aristoteles und Thomas nicht kennt, so nimmt er, wie auch Augustin⁴, da wo es sich um die Erkenntnis der Außenwelt handelt, doch eine Art Abstraktion an. Darnach sieht die Vernunft bei der Bildung des Begriffes vom Besonderen und Individuellen ab und erfaßt das Allgemeine. Dies ist ein besonderer Vorzug der Vernunft vor der Einbildungskraft, die nur das Einzelne und Besondere erkennt. Richard äußert sich folgendermaßen: „Aliud est videre substantias rerum in suis generibus et speciebus atque aliud est videre singulas in suis individuís. Istud est sensus seu imaginationis, illud vero primum est rationis et contemplationis“⁵.

¹ Hugo v. St. Viktor, *De unione corporis et animae* (PL 176, 287 D).

² *Didascalion* I, 2 (PL 176, 742 B ff.): „Nam sicut Varro in *Periphyssion* dicit: Non omnis varietas extrinsecus rebus accidit, ut necesse sit quicquid variatur aut amittere aliquid quod habuit, aut aliquid aliud et diversum extrinsecus quod non habuit assumere. Videmus quod paries extrinsecus adveniente forma imaginis cuiuslibet similitudinem accipit; cum vero impressor metallo figuram imprimit, ipsum quidem non extrinsecus, sed ex propria virtute et naturali habilitate aliud iam aliquid repraesentare incipit. Sic nimirum mens rerum omnium similitudine insignita omnia esse dicitur atque ex omnibus compositionem suscipere, non integraliter, sed virtualiter atque potentialiter continere. — Vgl. H. Ostler, *a. a. O.* 129.

³ Augustinus, *De trinitate* XIV, c. 15 n. 21: Ubi scripturae sunt (regulae iustitiae) nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis, qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit.

⁴ Hessen, *a. a. O.* 41 ff. ⁵ PL 196, 1312 A.

Wenn nun die Vernunft nur im Allgemeinbegriffe erkennt, vermag sie dann auch das Individuelle zu erfassen? Auch das Individuelle muß die Vernunft nach Richard erkennen können. Denn er bezeichnet es ja als eine Eigentümlichkeit des höheren Sinnes, daß er auch das erkennt, was der niedere erfaßt¹. Eigentliche Individualbegriffe lehnt Richard dagegen ausdrücklich ab; sagt er doch, Vernunft und Kontemplation (d. h. die Intelligenz) schaue nur die *genera*, bzw. die *species*, d. h. die Allgemeinbegriffe von diesen Objekten. Wenn Richard also einerseits eine Vernunftkenntnis des den Sinnen Unterstehenden (des Individuellen) annimmt, anderseits aber daran festhält, daß die Vernunft nur im Allgemeinbegriffe erkenne, so muß er, soll er sich nicht selbst widersprechen, annehmen, daß mit der Erkenntnis des Allgemeinen auch die des Individuellen irgendwie gegeben sei, daß der Allgemeinbegriff das Individuelle irgendwie in sich schließe, ohne daß das Wie dieser Erkenntnis freilich eine nähere Erklärung findet².

ββ) Begriff und Wort.

Richard unterscheidet gemäß der alten, schon von den Stoikern vertretenen Einteilung zwischen dem äußeren Wort (*verbum oris*) und dem inneren (*verbum cordis*)³. Unter innerem Wort versteht er den Begriff. Als inneres Wort ist dieser innere Aussprache des Geistes, innerer Ausdruck, „*intentio*“ des Geistes. Das Verhältnis des Wortes zum Geist vergleicht der Viktoriner mit der Zeugung des Sohnes durch den Vater. Wie der Sohn Gottes das innere Wort des Vaters ist, so ist der Begriff das innere Wort des denkenden Geistes⁴. Auch bei Alanus ab Insulis findet sich dieser Gedanke⁵. Freilich haben diese Bestimmungen über den Begriff etwas Unbefriedigendes an sich.

¹ PL 196, 67 A. ² Thomas v. Aquino spricht hier bekanntlich von einer Reflexion auf die Einzelphantasmen.

³ PL 196, 976 C: Illud de corde oritur, istud vero ore profertur.

⁴ PL 196, 976: Addamus, quia verbum nascitur de corde solo et ipso propalatur proferentis intentio. Iure igitur solius Patris sola genitura Verbum nominatur, per quod ipse, qui principalis est sapientia, manifestatur.

⁵ *Sententiae* 243 C; cf. Augustinus, *De genesi* ad litt. XII, c. 16 n. 33. Vgl. Baumgartner, *Alanus ab Insulis* 21 (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* II, 4).

Dieser wird hier nur ins Auge gefaßt in seiner Beziehung zum Subjekt, nicht zum Objekt, wie das z. B. bei Alanus der Fall ist, wenn dieser den Begriff als ein inneres, geistiges Erfassen, ein Ergreifen der substantiellen und akzidentellen Formen der Dinge ansieht ¹.

Durch den Begriff wird die Intention des Sprechenden offenbart ². Jener zeigt den Sinn und die Weisheit des Sprechenden an ³. Das äußere Wort macht diese Intention nur nach außen hin kund. Seine Funktion ist die, zwischen den denkenden Wesen, den Menschen, eine Vermittlung zu ermöglichen. Es ist das „*vehiculum verbi*“, das „*indumentum*“ desselben. Der Begriff macht den Sinn des Wortes aus. Zwischen dem „Begriff“ als solchen und dem „Sinn“ des äußeren Wortes besteht nur der Unterschied, wie zwischen einem unbekleideten und bekleideten Menschen ⁴.

Nicht jede Erkenntnis ist sogleich eine bestimmte. In manchen Fällen muß die Vernunft mit dem unbestimmtesten, allgemeinsten Begriff beginnen, sie schreitet dann fort zu den weniger unbestimmten, durchläuft so die einzelnen Reihen, bis sie beim bestimmtesten Begriff, dem der *species*, angekommen ist. Wenn wir z. B. etwas in der Ferne sehen, so fragen wir zuerst, was es sei. Rückt der Gegenstand näher, und erkennen wir ihn als zu einer bestimmten *species* gehörend, etwa zu derjenigen des Menschen, dann erst fragen wir, wer dieser Mensch sei ⁵.

77) Richards Stellung zum Universalienproblem.

Richard unterscheidet zwischen Substantialität, allgemeiner und individueller Substanz ⁶. Die Substanz hat ihr Sein von der Substantialität (*sciendum de omni substantia, quod habeat esse ex substantialitate sua*). Letztere ist demnach soviel als

¹ Vgl. M. Baumgartner, *a. a. O.* 20.

² PL 196, 976 C: *propalatur proferentis intentio.* ³ *l. c.*

⁴ PL 196, 976 C: *Numquid est alius aliquis homo indutus et alius aliquis, cum fuerit exutus? Numquid, quaesó, verbum quod ore profers, proferre potuisses nisi ipsum prius per cogitationem in corde habuisses? cf. 977 A: Ex his, ut credo, patenter intelligis, quod idem verbum est oris quod cordis, sed in corde est sine voce, in ore vero cum voce.*

⁵ PL 196, 934 C ff.

⁶ PL 196, 907 D ff.

Substanz, abstrakt gefaßt. Diese in ihrer Realisierung ist dann die verwirklichte Substantialität, die reale Substanz. In der Realität gibt es allgemeine und individuelle Substanzen. Allgemein sind jene, die sich in mehreren *species* oder in mehreren Individuen derselben *species* finden können. Jene Substanzen, die sich in mehreren Arten (*species*) finden, nennt Richard generell allgemein, diejenigen, die sich nur in verschiedenen Individuen verwirklicht zeigen, nennt er spezifisch allgemein. Die allgemeine Substantialität verleiht dem Ding ein allgemeines Sein. Jedes Objekt ist aber auch Individuum. Individuum wird es durch die individuelle Substanz. So ist in der Person „Daniel“ die *humanitas* und die *danielitas* verwirklicht. Demnach finden sich in allen Individuen einer Art objektiv verwirklicht eine allgemeine Substanz, und außerdem eine individuelle Substanz, von welcher letzterer das Individuum das Individuum-Sein hat. Demgemäß nimmt Richard an, daß in sämtlichen Individuen einer Art objektiv ein Allgemeines verwirklicht ist; ein Sein, das in jedem Einzelnen einer *species* sich vorfindet, das sovielmals realisiert ist, als es Individuen gibt. Die Individuen sind dann, wenn man von der individuellen Substanz absieht, nur numerisch verschieden.

Richard bekennt sich sonach zum Realismus, d. h. die allgemeinen Begriffe existieren nicht bloß in unserem Verstand, sondern es entspricht ihnen auch objektiv eine Realität. Aber dieser Realismus ist ein gemäßigter, das Gattungs- oder Artswesen ist sovielmals verwirklicht, als es Gattungs- oder Artindividuen gibt.

β) Die Erkenntnis des Unsichtbaren.

αα) Indirekte Erkenntnis des Unsichtbaren.

Über der sinnenfälligen Realität, der sichtbaren Welt, steht die unsichtbare Wirklichkeit. Die Erkenntnis des Unsichtbaren kann wiederum eine direkte oder eine indirekte sein. Die direkte Erkenntnis kommt zustande, wenn sich der Geist unmittelbar auf das Unsichtbare richtet; die indirekte dann, wenn er vom Sichtbaren ausgeht, um darauf gestützt, fortzuschreiten zur Erkenntnis des Unsichtbaren. Obwohl die direkte Erkennt-

nis die beste und vorzüglichste ist und auch diejenige, auf die der Geist abzielt, so ist und kann sie doch nicht die erste sein. Die Erkenntnis des Sichtbaren ist notwendiges Mittel und Durchgangspunkt zu derjenigen des Unsichtbaren. Vor der Sünde konnte die Vernunft das Unsichtbare erkennen ohne Zuhilfenahme des Sichtbaren. Sie benötigte des körperlichen Sinnes nur als ihres Begleiters, jetzt aber bedarf sie seiner als des Führers¹. Diese Führung ist nicht so zu verstehen, als könnte der körperliche Sinn selbst das Unsichtbare erkennen; er vermag aber die Vernunft dorthin zu führen, wohin sie durch sich selbst nicht gelangen kann². Wie die Vernunft nicht hinabreicht zu den Objekten der Sinneswahrnehmung, sondern Sinne und Einbildungskraft braucht, um sie zu erkennen, so reichen umgekehrt die Sinne und die Einbildungskraft nicht hinauf bis zu den Objekten der Vernunft, sondern zeigen ihr nur den Weg dorthin. Richard findet es für geradezu wunderbar, daß die Sinne der Vernunft zur Erkenntnis des Unsichtbaren zu verhelfen, sie dorthin zu führen imstande sind, wohin sie selbst nicht gelangen können³. Anderseits kann die Vernunft das Unsichtbare zunächst nur auf indirektem Wege erkennen, weil es dem fleischlichen, in geistigen Studien noch unerfahrenen Sinn unmöglich ist, sich sogleich zur Intelligenz des Unsichtbaren zu erheben⁴. „Er verlangt zwar das Unsichtbare zu sehen, aber es begegnen ihm nur die Formen der sichtbaren Dinge; er wünscht, das Unkörperliche zu schauen, aber er träumt nur die Bilder der körperlichen Dinge.“ Soll das Unsichtbare aus dem Sichtbaren erkennbar sein, so ist eine solche

¹ PL 196, 96 C: Aliud est cursus sui comitem habere et aliud est, itineris sui ducem quaerere.

² l. c. A: quodammodo (scil. imaginatio) illuc eam (scil. rationem) conducit, quo per se ire nescivit.

³ PL 196, 96 C: Sed forte mirum non est, si sensum cordis sensus corporis illuc ducit, quo ipse ire potest. Sed illud valde mirabile, quomodo illuc eam conducit, quo ipse ascendere non potest. Sensus quidem corporeus incorporea non capit, ad quae tamen sine eius manuactione ratio non ascendit . . . — Man könnte die Sinne hinsichtlich der Erkenntnis des Unsichtbaren etwa mit einem Wegweiser vergleichen, der dem Reisenden den Weg zeigt, ohne diesen und das Endziel zu kennen. Die Vernunft benützt die Sinne, ohne sie zu informieren über das, was sie intendiert und selbst wissen möchte.

⁴ PL 196, 10 B.

Erkenntnis nur möglich, wenn zwischen beiden Bereichen eine Ähnlichkeit besteht. Diese ist Grundvoraussetzung für eine indirekte Erkenntnis des Unsichtbaren. Eine solche Ähnlichkeit besteht tatsächlich¹. Allerdings ist zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren auch eine Unähnlichkeit vorhanden, die noch größer ist als die Ähnlichkeit. Die Unähnlichkeit ergibt sich aus der Hinfälligkeit, Vergänglichkeit und Mangelhaftigkeit der sichtbaren Dinge (*caduca, transitoria, insufficientia*)².

Uns interessiert hier nur die Ähnlichkeit. Hinsichtlich dieser stehen nicht alle sichtbaren Dinge auf der gleichen Stufe miteinander. Alle körperlichen Dinge haben zwar irgendwelche Ähnlichkeit mit dem Unsichtbaren. Aber während die einen nur eine niedere, entfernte, äußerliche Ähnlichkeit besitzen, haben die anderen eine nähere, offenkundigere; manche sogar eine ganz nahe, verwandtschaftliche, scharf ausgeprägte (*valde propinquam, cognatam, penitus expressam similitudinem*), so daß man glauben könnte, sie kämen dem Unsichtbaren nicht nur nahe, sondern inhärierten ihm geradezu. Diese beiden letzten Arten des Sichtbaren sind daher auch am besten geeignet, zu dessen Erkenntnis zu führen³. Die Ähnlichkeit zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren ist nicht zu denken wie diejenige zwischen Dingen, die ihrer Natur nach einander nahekommen; sie ist vielmehr eine solche, wie diejenige zwischen Bild und Wirklichkeit. Richard nennt das Sichtbare *imago* (nicht bloß *vestigium*) oder auch *pictura* des Unsichtbaren⁴. Mit Plato hält er aber daran fest, daß das Sichtbare nicht ein *adäquates*, sondern nur ein schattenhaftes Bild des Unsichtbaren (der unsichtbaren Güter und Substanzen) sei⁵. Daraus

¹ *PL* 196, 95 C. ² *l. c.*

³ *PL* 196, 90 C; cf. 95 C. — Richard sieht in den sichtbaren Gütern einen doppelten Zweck. Sie dienen uns zum praktischen Leben und führen uns zur höheren Erkenntnis (*Creatoris opera . . . visibilia ad hoc sunt creata . . . , ut et praesentis vitae usibus ministrarent et futurorum bonorum umbram gererent* 92 C). — In der Ähnlichkeit zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren findet Richard den Grund für die Freude der Seligen an den sichtbaren Dingen (*Absque dubio corporalia bona, inquantum bonis invisibilibus et incorporeis similia sunt, spiritibus [nec mirum] spiritualia pascua ministrare possunt* 95 C).

⁴ *PL* 196, 99 A, B.

⁵ *PL* 196, 92 C.

geht hervor, daß die auf diesem Wege gewonnene Erkenntnis auch nur eine schattenhafte sein könne.

Bei der indirekten Erkenntnis des Unsichtbaren unterscheidet Richard zwei Stufen. Auf der ersten ist die *imaginatio rationalis* tätig¹. Hier werden nur gewisse Vorstellungselemente zu Gebilden kombiniert, ohne daß der Geist das dadurch symbolisierte Unsichtbare schon als Unsichtbares dächte². Sichtbares und Unsichtbares werden noch als der Natur nach einander ähnlich gedacht; das Unsichtbare wird nicht aufgefaßt als unsichtbar an sich, sondern nur deshalb als unsichtbar, weil den körperlichen Sinnen entrückt³. Die Erkenntnis bleibt immer noch eine Erkenntnis des Sichtbaren. Auch die Hl. Schrift benutzt diese Erkenntnisstufe für alle diejenigen, welche sich im Denken des Unsichtbaren noch nicht höher erhoben haben. So, wenn die Apokalypse das himmlische Jerusalem in anschaulichen und erhabenen Bildern des Sichtbaren beschreibt⁴.

Die bisher geschilderte erste Erkenntnisstufe ist der Weg zur zweiten, höheren, auf der die Erkenntnis der Wahrheit näherrückt. An dieser Stelle macht Richard eine Unterscheidung zwischen der bildhaften Erkenntnis der unsichtbaren Güter und derjenigen der unsichtbaren Übel. Erstere sind unkörperlich im eigentlichen Sinne, letztere dagegen haben eine dem Körperlichen ähnliche Natur. Die einem Feuer verglichenen Übel der Hölle sind im wörtlichen Sinne zu nehmen⁵. Zu ihrer Erkenntnis ist die von der Vernunft geleitete Einbildung (Dan) notwendig⁶. Die unsichtbaren Güter des Himmels dagegen werden durch das Bild eines sichtbaren Gutes nur schattenhaft dargestellt. Denn diese unsichtbaren Himmelsüter tragen vom Hinfälligen des Irdischen nichts an sich⁷. Daher haben wir

¹ PL 196, 12 C. ² l. c.

³ PL 196, 12 D: Dan nihil novit nisi corporalia, sed ea tamen rimatur, quae longe sunt a sensu corporeo remota.

⁴ PL 196, 10 D; 13 A. ⁵ PL 196, 12 D ff.

⁶ PL 196, 13 A ff. — Hier läßt Richard theologische Gesichtspunkte einfließen; er gründet seine philosophischen Erörterungen auf die Glaubenserkenntnis. Denn seine Ausführungen über die Übel der Hölle setzen diese Erkenntnis voraus.

⁷ PL 196, 11 A.

zur Erkenntnis des Unsichtbaren die von der Intelligenz nicht bloß geleitete, sondern mit ihr vermischte Einbildung notwendig¹, jene Spekulation (Nephtalim), bei der wir am Bilde des Sichtbaren zur Erkenntnis des Unsichtbaren aufsteigen². Dies ist die zweite Stufe der Erkenntnis des Unsichtbaren, auf welcher das Sichtbare nur als Analogie benützt wird (*similitudinem trahit ratio*)³. Hier ist wiederum ein doppeltes Verfahren möglich⁴. Entweder wird der Vergleich zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem angewandt. Es wird Größe oder Menge des Sichtbaren ins Auge gefaßt und daraus ein Schluß gezogen auf Größe oder Menge des Unsichtbaren. Oder es findet die Übertragung (*translatio*) statt, d. h. es wird die Bezeichnung (*descriptio*) des Sichtbaren für das Unsichtbare gewählt. So wird z. B. die Bezeichnung „Licht“ hergenommen für die göttliche Weisheit und damit ausgedrückt, daß diese das Auge des Geistes erleuchte, wie das äußere Licht das körperliche Auge. Obwohl sich diese Spekulation (Nephtalim) zur eigentlichen Erkenntnis des Unsichtbaren erhebt, bleibt auch sie doch noch mit der Erde in Berührung, weil sie die Bilder dem Körperlichen entnimmt und so den Schatten des Körperlichen nach sich zieht⁵. Die Ähnlichkeit, welche uns von der Erkenntnis des Sichtbaren zu der des Unsichtbaren hinführt, wird teils von der Materie des Sichtbaren, teils von den Qualitäten desselben hergenommen⁶. Im einzelnen läßt sich ein fünffacher Modus der Betrachtung unterscheiden. Nach dem ersten wird die Ähnlichkeit hergeleitet von der Eigentümlichkeit der Materie; nach dem zweiten und dritten von der Qualität selbst; nach dem vierten vom natürlichen Wirken eines Dinges (*ex eo, quod in re ipsa, vel ab ipsa fit secundum motum naturalem*); nach dem fünften vom Gegenstande nach seiner künstlichen Einrichtung (*ex eo, quod secundum motum artificialem agitur*)⁷. Nicht nur die opera Dei nämlich, sondern auch die opera industrialia, die Kunstwerke, besitzen eine Ähnlichkeit mit dem Unsichtbaren; letztere aber nur dann, wenn

¹ PL 196, 12 C.² PL 196, 12 D.³ PL 196, 4 D; 96 A ff.⁴ PL 196, 15 B ff.⁵ PL 196, 16 D.⁶ PL 196, 93 C.⁷ PL 196, 93 A ff.

sie Gottes Werke nachahmen. Insofern sie dagegen davon abweichen, verlieren sie jene Ähnlichkeit. Dasselbe trifft zu bei den Einrichtungen (instituta). Oft beabsichtigen ihre Erfinder und Gründer keine Ähnlichkeit mit dem Unsichtbaren; in diesem Falle können sie zur Erkenntnis des Unsichtbaren auch nicht beitragen¹. Die Erkenntnis des Unsichtbaren setzt sonach die des Sichtbaren notwendig voraus. „Niemals würde die ratio zur contemplatio des Unsichtbaren aufsteigen können, wenn nicht die imaginatio ihr die Formen der sichtbaren Dinge darböte, denen sie ein Bild (similitudo) für ihre weitere Forschung entnimmt“². Indem nun die Vernunft das Sichtbare als Bild benützt, erfährt das Vorstellungsbild eine gewisse Umgestaltung, aber nicht seiner Natur, sondern nur seiner Bedeutung nach. Es übernimmt die Stellvertretung für das Unsichtbare und rückt so hinein in den neuen Bereich des Unsichtbaren. Dadurch wird letzteres selbst in gewissem Sinne dann psychisches Eigentum des erkennenden Subjekts, wie der, welcher noch keinen Löwen im Leben gesehen hat, diesen doch aus dem schwachen, flächenhaften Bilde einer Zeichnung erkennen kann³. Freilich ist auch so das Unsichtbare dem erkennenden Geiste nicht in seiner Natur gegeben, nicht einmal in einem adäquaten Bilde, sondern nur in seiner mattesten Abschattung, im Bilde seines Bildes. Denn da das Sichtbare dem Unsichtbaren nur schattenhaft ähnlich ist⁴, so ist das Bild des Sichtbaren (Vorstellungsbild) im Verhältnis zum Unsichtbaren nur Bild des Bildes des Unsichtbaren. Jenes Bild repräsentiert auch jetzt, wo es das Unsichtbare darstellt, eine Wirklichkeit, aber nur in indirekter Weise.

ββ) Direkte Erkenntnis des Unsichtbaren; die Selbsterkenntnis.

Neben der äußeren Erfahrung kennt Richard auch die innere⁵. Diese ist das Wissen von dem eigenen Selbst. Dieses eigene Selbst aber ist eine Synthese aus zwei Substanzen, einer sichtbaren, körperlichen, sterblichen, und einer unsichtbaren, geistigen, unsterblichen⁶. Alle Zustände und Vorgänge der körperlichen Substanz sind erkennbar. Was immer

¹ PL 196, 92 C.

² PL 196, 96 A.

³ PL 196, 99 A ff.

⁴ PL 196, 92 C.

⁵ PL 196, 71 C.

⁶ PL 196, 936 C.

sich im Körper abspielt, sei es, daß er verletzt wird, oder daß er ein Wohlbehagen verspürt, alles gelangt zur Kenntnis der Seele¹. Selbsterkenntnis im engeren Sinne ist das Wissen der geistigen Substanz von sich selbst, die Erkenntnis des Geistes von seiner Substanz, seinen Fähigkeiten, seinen Akten und ihren Inhalten. Ihr wendet Richard ganz besonders seine Aufmerksamkeit zu. Schon Augustin sah in der Seele und in Gott die zwei großen Probleme für den denkenden Geist². Diese stehen auch bei Richard im Vordergrund des Interesses; er sucht sie im Sinne Augustins zu beantworten. Wie dieser, so hält auch unser Viktoriner die Selbsterkenntnis für die wichtigste nach der Gotteserkenntnis. Die Erwerbung der Selbsterkenntnis stellt er als eine Grundforderung auf. *Animus, qui ad scientiae altitudinem nititur ascendere, primum et principale sit ei studium seipsum cognoscere*³. Richard kleidet den augustinischen Gedanken meist auch in augustinische Worte⁴.

Aus verschiedenen Gründen verlangt unser Viktoriner die Selbsterkenntnis. Die Seele ist ja ein Geist⁵, die Erkenntnis des Geistes ist aber vorzüglicher als die des Körpers⁶. Selbsterkenntnis führt zur Erkenntnis der Würde des Geistes und seiner Erhabenheit über die körperlichen Wesen⁷. Diese Erkenntnis aber bewirkt Hochschätzung seiner selbst und Achtung vor sich selbst. Selbstachtung aber regelt das praktische Verhalten, bewahrt vor dem Versinken ins Niedere⁸. Wer sich selbst erkennt, läßt unter sich, was unter ihm steht⁹. Selbsterkenntnis führt zur richtigen Einschätzung, zur exakten Wertung aller Dinge, sie ist in gewissem Sinne der Maßstab für alles Erkennen. *Nihil recte aestimat, qui seipsum ignorat*¹⁰. Ferner ist die Selbsterkenntnis notwendig für die Gotteserkenntnis. Zwar können auch jene, die noch nicht in sich eingekehrt

¹ PL 196, 97 B.

² Augustinus, *De ordine* II c. 18 n. 47.

³ PL 196, 54 A.

⁴ PL 196, 1113 A; cf. Augustinus, *De vera religione* c. 39 n. 72; l. c. c. 49 n. 94; *Retraetationes* I c. 8 n. 3; *De quantitate animae* c. 28.

⁵ PL 196, 1114 C; 935 C; 116 D ff.

⁶ PL 196, 54 A.

⁷ PL 196, 123 A.

⁸ PL 196, 122 C ff.

⁹ *Nescit, quam sub pedibus eius omnis mundana gloria iaceat, qui conditionis suae dignitatem non pensat* (PL 196, 116 D).

¹⁰ PL 196, 116 D.

sind, zu einer Gotteserkenntnis gelangen und den *Creator invisibilis* finden¹; allein ohne Erkenntnis des eigenen Geistes bleibt jede Gotteserkenntnis mangelhaft². Die Selbsterkenntnis ist ein Erfordernis für eine vollkommene Gotteserkenntnis. Die Seele ist ja der beste Spiegel und das vortrefflichste Bild zum Schauen Gottes³. Wie die Sonne zuerst ihre nächste Umgebung beleuchtet, bevor sie höher steigt, so muß der Geist zuerst sich selbst erkennen, bevor er sich zur Erkenntnis Gottes erheben kann⁴. Geradezu eine Vermessenheit wäre es, meint Richard, wenn einer Gottes Geist erkennen wollte, bevor er seinen eigenen Geist erkannt hätte⁵. So ist die Selbsterkenntnis Erfordernis für die richtige Gotteserkenntnis, nicht für die Erkenntnis seines Daseins, das auch aus der äußeren Welt erschlossen werden kann, sondern für die Erkenntnis seines Wesens. Umgekehrt aber wirkt die Gotteserkenntnis, wenn sie einmal vorhanden ist, zurück auf die Selbsterkenntnis. So bedingen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis in ihrer weiteren Vervollkommnung einander und fördern sich gegenseitig. *Solet haec gemina cognitio alterna sibi incrementa ministrare et utraque profecto ex alterutra crescere. Nam et ex cognitione Dei proficit animus ad cognitionem sui et eodem utique modo ex multa cognitione sui crescit ad cognitionem Dei*⁶.

Die Selbsterkenntnis vollzieht sich langsam und schrittweise. Dies deutet Richard schon durch ihre Symbolisierung durch das Besteigen eines hohen Berges an⁷. Ausdrücklich bezeichnet er den Weg dorthin als eine *via ardua, secreta, multis incognita*⁸. Die Selbsterkenntnis erfordert einen scharfen und reinen Intellekt⁹. Die Reinheit wird getrübt durch die Bilder des Körperlichen, die Phantasmen; diese müssen als Hindernisse der Selbsterkenntnis, des geistigen Sehens, fallen¹⁰. Sie würden nur dazu führen, das Geistige nach der Natur des Körperlichen zu denken¹¹.

¹ PL 196, 419 A ff.² PL 196, 116 D.³ PL 196, 51 C; cf. Augustinus, *De vera religione* c. 39 n. 72; in *Joh. evang. tract.* VIII n. 10, 11: *Redi ad cor tuum, quia ibi est imago Dei . . . in imagine sua cognosce ductorem eius.*⁴ PL 196, 117 A.⁵ PL 196, 117 A; 51 C.⁶ PL 196, 1344 C.⁷ PL 196, 54 A.⁸ PL 196, 55 C.⁹ PL 196, 109 B.¹⁰ PL 196, 109 B.¹¹ l. c.

Die Phantasmen sind für die Selbsterkenntnis nicht notwendig, weil das Objekt nicht von außen geholt zu werden braucht, es befindet sich schon ganz innen, gleichsam diesseits des Bereiches der Einbildungskraft. Das Objekt ist dem Subjekt unmittelbar gegeben¹. Die Intelligenz erkennt sich selbst durch sich selbst². Während, modern gesprochen, bei der Erkenntnis des Sichtbaren ein bedeutender Unterschied besteht zwischen dem erkenntnistheoretischen Objekt (dem äußeren Gegenstand) und dem psychologischen Objekt (dem Vorstellungsbild), fällt bei der Selbsterkenntnis das erkenntnistheoretische Objekt mit dem psychologischen zusammen.

Soll aber die Beseitigung der Phantasmen erfolgen, so muß der Wille sich von ihnen losgelöst haben. Richard verlangt daher die Loslösung des Willens vom Irdischen als grundlegende und entferntere Vorbereitung der Selbsterkenntnis ganz ausdrücklich: „Gehe zuerst vorüber an der Welt“³. „Wenn du es vermagst, die Welt zu verlassen, wenn es dich nach ihrem Glück nicht gelüftet, . . . was vermag dann deinen Geist zu verwirren?“⁴ „Redi ad teipsum et omni custodia custodi cor tuum“⁵. Wenn also die Phantasmen die Selbsterkenntnis beeinträchtigen, wenn ferner ihre Beseitigung vom Willen abhängt und diese wiederum Loslösung des Willens vom Irdischen verlangt, so ist jene Erkenntnis selbst vom Willen abhängig. Was der Wille liebt, das oder darnach will der Geist erkennen⁶. Hängt jener am Irdischen, so läßt er den Geist entweder gar nicht nach innen gehen, um das Unsichtbare zu erkennen, oder wenn dieser es versuchen wollte, so vermöchte er sich doch nicht zur wahren Selbsterkenntnis durchzuringen⁷.

¹ Bei der Selbsterkenntnis handelt es sich um das eigene Unsichtbare (*invisibilia nostra*), d. h. den Geist mit seinen Fähigkeiten (*PL* 196, 71 C). — Schon Augustinus hebt hervor, daß hier die Gegenstände dem erkennenden Subjekt direkt gegeben seien: „Nichts erkennt der Geist so, wie dasjenige, das ihm gegenwärtig ist, nichts ist ihm so gegenwärtig, wie er sich selbst (*De trinitate* XIV c. 4 n. 7).

² *PL* 196, 71 D: *Se ipsam per semetipsam intelligere videtur.* — *PL* 196, 72 A: *Hic per semetipsam operatur et quasi per speciem contemplatur.*

³ *PL* 196, 1076 D.

⁴ *PL* 196, 1077 A.

⁵ l. c.

⁶ *PL* 196, 10 A, B.

⁷ *PL* 196, 10 B: *Sed quis nesciat quam sit difficile, imo quam paene impossibile, mentem carnalem et adhuc in studiis spiritualibus rudem ad in-*

Auch dieser bedeutsame Gedanke entstammt wieder Augustin¹. Auch Thomas von Aquino und später Descartes haben sich denselben zu eigen gemacht².

Die Loslösung vom Sinnlichen (Abkehr) — Richard deutet sie mit dem Worte „redire“ an³ — ist die erste Stufe auf dem Wege zur Selbsterkenntnis. Auf diese erste, negative Stufe folgt sodann die zweite der positiven Einkehr, die er als das „intrare“ bezeichnet⁴. Diese zweite Stufe schließt aber ein Doppeltes in sich, nämlich Tugend und Selbsterkenntnis.

visibilem intelligentiam assurgere . . . Nulla quippe novit adhuc, nisi quae cogitare consuevit sola visibilia. Quaerit invisibilia videre et nihil occurrit nisi formae rerum visibilem; desiderat intueri incorporea et nihil somniat nisi imagines rerum corporalium.

¹ *De trinitate* X c. 5 n. 7. „Die Willensneigung kann so großen Einfluß haben, daß die Seele das, was sie mit liebender Hingebung sich lange vorgestellt und dem sie durch ein Interesse fest verkettet, als ihr anhängend mit sich zieht, auch wenn sie, um sich denkend zu erfassen, gleichsam in sich zurückkehrt. Und weil das, dem sie draußen durch die Sinne sich liebend hingegen und in dessen Verkehr sie sich verstrickt hat, körperlich ist, und weil sie doch nicht . . . in die Sphäre ihrer unkörperlichen Natur die Körper selbst einführen kann, so ergreift und errafft sie sich wenigstens die Bilder davon, indem sie solche in sich selbst über sich selbst einbildet. Es entsteht dann der Irrtum, wenn der Geist sich jenen Bildern mit solcher Liebe hingibt, daß er wähnt, er sei selbst etwas Derartiges. So wird der Geist denselben gewissermaßen gleichgestaltet, nicht, weil er derartiges würde, sondern dadurch, daß er sich dafür hält, insofern er sich zwar nicht für jenes Bild, aber doch für das hält, dessen Bild er in sich hat.“ — Augustinus führt den Irrtum über Gott auf dieselbe Wurzel zurück (*De genes. ad litt.* X c. 24 n. 40).

² Thomas v. Aquino, *Summa theol.* I qu. 75 a. 1: Cognitionis et motus principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes et quod non est corpus, nihil esse; et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant; cf. I. c. qu. 94 a. 4: Intellectus circa proprium obiectum semper verus est, unde ex se ipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. — Cartesius, *De Methodo* IV (*Œuvres*, éd. Adam et Tannery VI, Paris 1902, p. 561): Tota ratio propter quam multi sibi persuadent tum Dei existentiam tum animae humanae naturam esse res cognitu valde difficiles ex eo est, quod nunquam animum a sensibus abducant et supra res corporeas attollant sintque tam assueti nihil unquam considerare quod non imaginentur, hoc est cuius aliquam imaginem tamquam rei corporeae in phantasia sua non fingant, ut illud omne de quo nulla talis imago fingi potest, intelligi etiam non posse illis videatur. (Das französische Original im *Discours de la Méthode* bei Adam *ibid.* p. 37.) — Vgl. auch Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même* c. 5 § 1. ³ *PL* 196, 113 A: Ut redeas ad teipsum, intres ad cor tuum; cf. 117 A. ⁴ *l. c.*

„Die Tugend ist gemäßigter und geordneter Affekt“¹. Weil sie Habitus, Willensrichtung, ist, so kann nur der dauernd gemäßigte und geordnete Affekt als Tugend angesehen werden. Was aber die Tugend ihrer Natur nach ist, das muß auch der einzelne Akt sein, durch dessen wiederholte Setzung die Tugend entsteht; er muß geordneter und gemäßigter Affekt sein. — Nun entstehen die Tugenden nicht ohne die *discretio*². Demnach muß auch mit den einzelnen, die Tugenden aufbauenden Akten die *discretio* verbunden sein. Da aber die *discretio* Erkenntnistätigkeit ist, so muß sie sich auf die Erkenntnis der Einzelakte, d. h. auf die Affekte nach ihrer sittlichen Qualität (wie sie sind und sein sollen)³, richten. Weil aber die Affekte dem eigenen Selbst angehören, so ist mit jedem Tugendakt Selbsterkenntnis verbunden. So geht die Selbsterkenntnis (Erkenntnis der Affekte) der kompletten Tugend voraus. Andererseits begleitet die Selbsterkenntnis, weil mit jedem einzelnen Akt verbunden, die werdende Tugend.

Richard nennt sieben ethische Haupttugenden⁴. Ihren Abschluß bildet die *discretio* als dianoetische Tugend⁵. Auf

¹ PL 196, 132 B. ² 48 A. ³ PL 196, 51 A ff.: habitus ... qualis sit, verum etiam qualis esse debeat ...

⁴ Zuerst entsteht die Furcht (timor) aus der Beobachtung unserer Fehler (Ruben = filius visionis, PL 196, 6 D); auf die Furcht folgt der Schmerz (dolor), im Schmerze findet der Mensch Erhöhung (daher heißt ihn Richard Simeon = exauditio, PL 196, 7 B); da es für die Traurigen nur einen Trost gibt, die Hoffnung auf Verzeihung, so entsteht als dritte Tugend die Hoffnung (spes, weil sie zu den zwei ersten hinzutritt, Levi = additio genannt, PL 196, 7 C); die aus Furcht und Schmerz gewonnene Hoffnung führt zur Liebe (amor), die sich in Lobeserhebungen ergießt (Juda = confitens, PL 196, 8 B); als untergeordnete Tugenden führt er an: Mäßigkeit (rigor abstinentiae = Gad) und Geduld (rigor patientiae = Aser, PL 196, 17 D); nach Entfernung der falschen Ergötzung entsteht wahre Freude (gaudium = merces = Issachar, PL 196, 26 B); weil innere Süßigkeit den Geist zu starken Entschlüssen festigt (30 C), folgt der Haß des Bösen (odium) und der Versuchungen (habituaculum fortitudinis = Zabulon, PL 196, 29 D); als letzte ethische Grundtugend geht aus der Verabscheuung der Sünde die Scham (pudor) hervor (Dina, PL 196, 34 A). — Die Terminologie wechselt bisweilen (PL 196, 1106 C ff.; cf. PL 196, 47 D). — Von den Trieben sind die wichtigsten: timor, dolor, spes, amor (PL 196, 9 C ff.).

⁵ PL 196, 48 B: Post omnes sequi oportet, qui de omnibus iudicare debet (= Joseph = virtus discretionis); cf. l. c. C ff.

die *discretio* folgt dann die *plena cognitio*¹, d. h. die Erkenntnis des eigenen Selbst nach seinem ganzen Umfange. Es geht somit die Tugend der vollständigen Selbsterkenntnis voraus, die Tugend ihrerseits setzt aber wieder Selbsterkenntnis voraus. Da die Tugend, bzw. der einzelne Tugendakt, als geordneter und gemäßigter Affekt den Willen, als nach seiner sittlichen Qualität erkannter Affekt die *ratio* zum Prinzip hat, so sind Erkenntnis und Liebe stets miteinander verbunden. *Ratio* und *voluntas* sind in Wahrheit die stets einander begleitenden, in harmonischer Einheit zusammenwirkenden „Schwestern“². So beugt Richard mit seiner Lehre der Verbindung von Erkenntnis und Liebe sowohl einem einseitigen Voluntarismus als einseitigem Intellektualismus vor³.

γ) Die Gotteserkenntnis.

αα) Die Arten der Gotteserkenntnis.

Wenn Richard die Selbsterkenntnis als Bedingung der Gotteserkenntnis hinstellt⁴, so versteht er unter dieser Gotteserkenntnis nur die vollkommenere Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, nicht aber die Erkenntnis seines Daseins. Letztere ist möglich ohne die Selbsterkenntnis. Auch die Philosophen, die noch nicht in sich eingekehrt sind, vermögen den „unsichtbaren Schöpfer“ der Dinge zu erkennen⁵.

Dem Menschen ist eine dreifache Gotteserkenntnis möglich: eine durch den Glauben, eine durch die Vernunft oder eine solche durch die Kontemplation⁶.

Die Gotteserkenntnis durch den Glauben und diejenige durch die Kontemplation sucht Richard näher zu bestimmen. Die Gotteserkenntnis durch den Glauben ist vorhanden, wenn wir das, was die Hl. Schrift enthält, fest glauben⁷.

¹ PL 196, 51 B. Per hunc itaque Joseph animus assidue eruditur et quandoque perducitur ad plenam cognitionem sui. ² PL 196, 3 A ff.

³ Wie diese Frage von der Verbindung von Erkenntnis und Liebe noch im späteren Mittelalter in der mystischen Theologie eine bedeutsame Rolle spielt, zeigt E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte Ignorance* (Beitr. XIV, 2—4), Münster 1915. ⁴ PL 196, 51 C; 116 D. ⁵ PL 196, 419 B.

⁶ PL 196, 53 C: Aliter videtur Deus per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem.

⁷ PL 196, 271 A: Per fidem eum videmus, quando illa, quae de eo scripta sunt, firmiter credimus.

Über dieser Erkenntnis steht diejenige der Kontemplation¹. Diese ist vorhanden, wenn sich das durch göttliche Erleuchtung begnadigte Auge der Intelligenz auf die Objekte des Glaubens richtet². Sie steht auch über der bloß verstandesmäßigen Erkenntnis, die Gott nur wie im Spiegel erfaßt; sie ist eine Erkenntnis „non per speculum, sed in simplici veritate“³; aber weil sie doch immerhin noch eine bildhafte Schauung bleibt, so ist sie nur eine Erkenntnis „quasi a facie ad faciem“⁴. Die kontemplative Gotteserkenntnis ist aber noch nicht die höchste überhaupt, sondern sie wird noch übertroffen von der unmittelbaren Schauung Gottes (*a facie ad faciem*). Diese ist bildlose Erkenntnis durch seine eigene Form (*per speciem*)⁵, unmittelbare Erfahrungserkenntnis, die nur den Seligen zuteil wird⁶.

Wenn Richard einerseits für die vernünftige Gotteserkenntnis den Glauben voraussetzt (*si non credideritis, non intelligetis*)⁷, anderseits eine Vernunftserkenntnis von Gott auch ohne den Glauben für möglich hält, so daß auch die Philosophen sie zu erwerben vermögen, so nimmt er den Begriff der vernünftigen Gotteserkenntnis in doppeltem Sinne, so daß keineswegs ein Widerspruch vorhanden ist. Unter vernünftiger Gotteserkenntnis ist zu verstehen:

1. die durch vernünftiges Denken erreichbare Erkenntnis des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften;

2. die nur an der Hand des Glaubens gewinnbare vernünftige Erkenntnis von gewissen Geheimnissen des göttlichen Wesens. Die Vernunftserkenntnis im letzteren Sinne hält er für vorzüglicher als die bloße Glaubenserkenntnis. Daher verlangt er das Fortschreiten von dem Glauben zur Vernunft, von hier aus zur Kontemplation⁸.

¹ PL 196, 270 D: Huic caelo (scil. fidelium) supereminet aliud caelum, dignitas spiritualium virorum.

² PL 196, 271 A: Per contemplationem autem eum cernit, qui in eo, quod de illo prius credidit, ex inspiratione divina intelligentiae oculos figit.

³ PL 196, 147 B. ⁴ l. c. ⁵ PL 196, 271 A: Per speciem vero videtur, quando in propria substantia sicuti est a facie ad faciem cernitur.

⁶ PL 196, 890 D. ⁷ PL 196, 892 A.

⁸ PL 196, 890 D: Parum itaque debet nobis esse, quae vera sunt de aeternis credere, nisi detur et hoc ipsum, quod creditur, cum rationis attestat-

ββ) Die vernünftige Gotteserkenntnis.

1. Die Erkenntnis des Daseins Gottes.

Zur Erkenntnis von Gottes Dasein kommt die Vernunft auf drei Wegen.

Der erste Weg ist apriorisch-aposteriorischer Natur¹. Die Vernunft betrachtet das Sein (wirkliches und mögliches) unter dem zweifachen Gesichtspunkt der Dauer (Zeit — Ewigkeit) und der Unabhängigkeit, bzw. Abhängigkeit². Auf diese Weise wird das Sein zerlegt einerseits in ein ewiges und zeitliches, anderseits in ein Sein von sich selbst und nicht von sich selbst. Durch eine Kombination beider Betrachtungsweisen läßt sich der Gesamtbereich des Seins in vier Arten zerlegen, nämlich in ein Sein entweder 1. von Ewigkeit und von sich selbst, oder 2. weder von Ewigkeit noch von sich selbst, oder 3. von Ewigkeit, aber nicht von sich selbst, oder 4. nicht von Ewigkeit, aber von sich selbst. Da aber die vierte Art des Seins tatsächlich nicht existieren kann, weil sonst ein Nichtseiendes sich selbst das Dasein gegeben haben müßte, was nach dem Gesetz des Grundes unmöglich ist³, so können in Wirklichkeit nur die drei ersten Glieder existieren⁴.

tione convincere. Nec nobis sufficiat illa aeternorum notitia, quae est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam, quae est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus, quae est per experientiam.

¹ Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* (Beitr. III) 312.

² *PL* 196, 893 D: Omne, quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse aut esse coepit ex tempore. Omne, quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso aut habet esse ab alio quam a semetipso...

³ *PL* 196, 894 A.

⁴ Grunwald (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, in: *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, hrsg. v. Baeumker VI) 79 ff. meint, Richard teile das Sein in zwei parallelen Reihen ein: in mögliches, ewiges und zeitliches einerseits, in mögliches, aus sich seiendes und nicht aus sich seiendes anderseits. Diese Auffassung Grunwalds muß abgelehnt werden. Der Viktoriner faßt vielmehr das wirkliche und mögliche Sein zu einer Gruppe zusammen und zerlegt diese in ein ewiges und zeitliches Sein einerseits und in ein Sein von sich und nicht von sich anderseits. Richard unterstellt in betreffendem Zusammenhang das mögliche Sein den gleichen Bedingungen wie das wirkliche Sein. Dies wäre aber ausgeschlossen, wenn in den beiden Betrachtungsweisen das mögliche Sein den beiden übrigen Gliedern eingereiht würde. Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 312.

Nach diesen Feststellungen wendet sich die Vernunft der Erfahrungswelt zu und beschreitet an der Hand des Kausalgesetzes den aposteriorischen Weg zur Erkenntnis des Daseins Gottes¹.

Wir erkennen, daß die uns umgebenden Dinge in einem steten Wechsel begriffen sind. Das eine geht, das andere kommt; was zuerst nicht war, geht über in den Akt (in actum prodit). Das trifft zu bei Pflanzen, Tieren und Menschen. Auch die Werke der Natur und Industrie unterliegen diesem Gesetz. So lehrt uns die tägliche Erfahrung, daß Unzähliges vorhanden ist, was nicht von Ewigkeit her besteht. Was aber nicht von Ewigkeit her ist, kann nicht aus sich selbst sein, sonst müßte es sich den Anfang des Seins gegeben haben zu einer Zeit, wo es nichts hatte und nichts vermochte, eine Unmöglichkeit, die jedem Denkenden klar ist. Wir schließen daher auf ein Sein, das aus sich und von Ewigkeit her ist; wäre dieses nicht, so gäbe es keine Ursache für jene Dinge, die ihr Sein von sich selbst nicht haben, noch zu haben vermögen; es wäre dann einmal nichts gewesen und könnte darum auch niemals etwas sein, weil jenes Sein fehlte, das sich oder einem andern den Anfang des Seins zu geben vermöchte. Wir schließen sonach mit notwendiger Konsequenz von dem sichtbaren, zeitlichen Sein auf ein unsichtbares, ewiges, gemäß den Worten der Hl. Schrift von der Erkennbarkeit des Unsichtbaren aus dem Sichtbaren².

Der zweite Weg geht aus von den Gradunterschieden des Seins. Es steht fest, daß es unter der so großen Menge von Dingen und unter der vielfachen Verschiedenheit von Graden irgend ein Höchstes geben müsse³. Nun ist die vernünftige Natur besser als die unvernünftige. Innerhalb der Gradfolge der vernünftigen Natur muß also eine vernünftige Substanz die höchste sein, die in der Gesamtheit der Dinge naturgemäß die

¹ PL 196, 894 B ff.

² PL 196, 895 A.

³ PL 196, 896 A. — Richard versteht unter diesem Höchsten etwas, worüber hinaus es nichts Größeres und Besseres gibt (*summum omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius, l. c.*). Er versteht darunter dasselbe wie Anselm (Prosl. c. 2); vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 299. — Anselm lehnt sich wieder an Augustin an; vgl. Grunwald, *a. a. O.* 35 A. 2.

höchste Stelle einnimmt¹. Sie kann aber das, was sie ist, nicht von einem ihr Untergeordneten erhalten. Also muß es eine Substanz geben, die beides hat, sowohl das Innehaben der höchsten Stelle als auch das Sein von sich selbst.

Der dritte Weg endlich geht aus von dem Begriff der Possibilität. Im ganzen Universum kann nichts sein, wenn es nicht die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst gehabt oder von anderswoher empfangen hätte². Was nämlich nicht sein kann, ist überhaupt nicht. Damit also etwas existiert, muß es von der Seinspotenz das Seinkönnen empfangen. Wenn demnach aus jener alles ist, so ist sie selbst nur von sich selbst und hat alles nur von sich selbst.

Die drei genannten Wege führen zur Erkenntnis des Daseins Gottes. Diese Erkenntnis ist noch keine Erkenntnis des Wesens. Anderseits ist sie doch nicht ganz unbestimmt, sondern schließt schon einigermaßen die Erkenntnis vom Wesen Gottes als eines unsichtbaren, schöpferischen Prinzips in sich. Darum hebt Richard hervor, daß auch die Philosophen den *creator invisibilis* zu erkennen vermögen³.

2. Die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes.

Will sich die Vernunft eine nähere Erkenntnis von Gottes Wesen, bzw. von den göttlichen Eigenschaften erwerben, so muß sie auf die Erfahrung zurückgreifen⁴). „In natura legimus, quid de natura increata pensare vel aestimare debemus“⁵. Beide Erfahrungsbereiche, sowohl die sichtbare Welt als der eigene Geist, verhelfen zur eingehenden Erkenntnis des göttlichen Wesens. Des öftern betont Richard, daß das Unsichtbare Gottes — darunter darf nicht bloß Gottes Dasein verstanden werden — aus dem Sichtbaren zu erkennen sei⁶. Das Sichtbare ist ja der Abglanz der göttlichen Pracht und Herrlichkeit⁷. Aber nicht alles Sichtbare ist imstande, uns in gleicher

¹ PL 196, 896 A. ² l. c. C. ³ PL 196, 419 A.

⁴ PL 196, 894 B; 895 D. ⁵ PL 196, 895 B.

⁶ PL 196, 4 D; 89 D; 95 C; 895 A ff.

⁷ PL 196, 746 D: Apparet per rerum visibilium similitudines divinae gloria maiestatis.

Weise zur Erkenntnis Gottes zu führen. Denn unter den sichtbaren Dingen sind die einen Gott ähnlicher als die anderen¹. Daher ist das Sichtbare einem Stufenbau, einer Leiter (*scala*), zu vergleichen, auf der wir uns mehr und mehr zur Erkenntnis des Göttlichen zu erheben vermögen².

Der beste und vorzüglichste Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis ist aber der Mensch³ und vor allem sein Geist. „Wer seinen Geist nicht kennen gelernt hat, weiß nicht, was er vom Geiste des Engels oder Gottes zu halten hat⁴. Den Weg, auf dem die Vernunft so wenigstens zu einer gewissen Erkenntnis des göttlichen Wesens gelangt, beschreibt Richard auf folgende Weise:

Zunächst stellt die Vernunft eine Beziehung her zwischen dem Endlichen, vor allem dem Menschen, und Gott⁵. Das erschlossene höchste, seinem Wesen nach noch nicht näher bekannte Sein wird in Beziehung gesetzt zu dem aus der Erfahrung Bekannten. Dabei betritt die Vernunft zunächst den kausalen Weg⁶. Ausgehend von der Erkenntnis der Existenz eines aus sich seienden, ewigen Seins, durch welches alles Übrige hervorgebracht ist, schließt sie, daß alles, was in den endlichen Dingen enthalten sei, sich auch in ihrer Ursache irgendwie vorfinden müsse, d. h. daß, wenn alles, was nicht

¹ PL 196, 90 C.

² PL 196, 952 D: Rerum visibilium similitudine pro scala utamur, ut quae in semetipsis per speciem videre non valemus ex eiusmodi specula et velut per speculum videre mereamur.

³ PL 196, 895 A. Auch für die Dreipersonlichkeit Gottes werden Analogien aus dem Endlichen verwertet. So wird das Bild von der Sonne und ihrem Strahl hergenommen zur Veranschaulichung des zweifachen, höchsten Seins, des Seins aus sich und des Seins nicht aus sich. Wie die Sonne Prinzip des Strahls ist, ohne diesem zeitlich voranzugehen, so ist in Gott ein Sein, das Prinzip eines nicht aus sich seienden Seins ist, ohne diesem zeitlich voranzugehen. — Auch der Mensch als Ganzes (nach seinen beiden Substanzen) wird als Bild benutzt für die Trinität. Wie die Mehrheit der Substanzen im Menschen die Einheit der Person nicht spaltet, so wird in Gott die Einheit der Substanz durch die Mehrheit der Personen nicht geteilt (936 D; cf. 921 D ff.). Freilich ist in den genannten Fällen nur die durch den Glauben informierte Vernunft tätig, da ja die Geheimnisse der göttlichen Trinität mit der Vernunft nicht auffindbar sind, sondern erst der Offenbarung bedürfen, um dann von der Vernunft bis zu einem gewissen Grad erkannt zu werden.

⁴ PL 196, 116 D.

⁵ PL 196, 912 D.

⁶ PL 196, 896 C.

aus sich sei, sein Sein aus der Macht des Seins habe, diese alles in sich schließe, was sich in den geschaffenen Dingen vorfindet, weil sie nichts verleihen kann, was sie nicht in sich selbst hat. Auf diese Erkenntnis gestützt, sucht die Vernunft die einzelnen Eigenschaften näher kennen zu lernen. Sie schlägt zu diesem Zweck zuerst den negativen Weg ein, d. h. sie verneint alle im Endlichen vorhandenen Unvollkommenheiten von Gott als mit dem höchsten Wesen unvereinbar. Hierauf beschreitet sie den positiven Weg, d. h. sie überträgt die (relativen) Vollkommenheiten des Endlichen auf Gott¹. Dieser positive Weg ist aber derjenige der Steigerung, d. h. die Eigenschaften des Endlichen werden nicht einfachhin auf Gott übertragen, sondern in ihrer Potenzierung (wir haben hierunter einen Vollkommenheitsgrad zu verstehen, der keine Steigerung mehr zuläßt)². Wir finden sonach bei Richard drei Wege der Gotteserkenntnis. Der erste des kausalen, aposteriorischen Schließens (der Ursächlichkeit) wird angewendet sowohl zur Erkenntnis des Daseins Gottes als auch zur Erkenntnis seiner Eigenschaften. Der negative und positive der Steigerung führt zur Erkenntnis der Eigenschaften. Die beiden letzteren finden sich bereits bei Hugo von St. Viktor³. Thomas von Aquino formuliert jene drei Wege als *via causalitatis, remotionis, eminentiae*⁴. Setzt nun die Vernunft die Teilerkenntnisse, die sie vom Göttlichen gewinnt, zu einer Totalerkenntnis zusammen, so entsteht der Gottesbegriff. Dieser ist jedoch unvollkommen und inadäquat. Die Gotteserkenntnis ist das

¹ PL 196, 967 D: Ubi profundum aliquid de divinis quaeritur, ad illam naturam recurritur . . . Est notissimum ad imaginem et similitudinem Dei hominem factum. Et quamvis incomparabiliter copiosior sit dissimilitudinis quam similitudinis ratio, et tamen humanae naturae ad divinam nonnulla imo multa similitudo. Possumus . . . in hoc speculo cernere, imo et iuxta rationem animi iudicium discernere, quid ibi sit vel pro similitudinis ratione approbandum vel pro ratione dissimilitudinis improbandum; cf. PL 196, 953 B.

² PL 196, 896 C: Si omne esse ab illa est, ipsa summa essentia est. Si ab illa omne posse, summe potens . . . summe sapiens.

³ Vgl. J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre Hugos v. St. Viktor* (Würzburg 1898) 60 ff.

⁴ Thomas von Aquino, *In sent. dist. III q. 1 a. 3.* Vgl. J. Geyser, *Das philosophische Gottesproblem* (Bonn 1899) 253 ff.

Höchste in der menschlichen Vernunftkenntnis. Kann das göttliche Wissen durch den Verstand nichts Vollkommeneres begreifen, als es selbst ist, so wird um so weniger das menschliche Wissen etwas Größeres und Besseres denken können als Gott¹. Zu ihm sucht der denkende Geist, wie durch einen inneren Trieb, aufzusteigen. Gleichsam eine Mitgift an die menschliche Natur ist es, daß alle, Gebildete und Ungebildete, Gott zu jeder Zeit immer das Beste beilegen², die letzteren, obwohl sie nicht wissen, wie dies zu beweisen ist. So ist der Trieb, Gott das Beste beizulegen, ein Trieb, der allen innewohnt — eine gemeinsame Anlage (*communis animi ceptio*³) der Menschennatur.

Wir wissen, daß Richard auch eine kontemplative Gotteserkenntnis annimmt. Diese ist aber nicht die gewöhnliche Vernunftkenntnis, sondern die höchste Erkenntnis, die dem Menschen möglich ist. Durch die Annahme derselben soll jedoch die durch die Vernunft gewonnene keineswegs herabgesetzt werden. Der Vernunftschluß ist die *via orāinaria* zur Gotteserkenntnis⁴. Diesem wird seine volle Berechtigung zuerkannt. Nicht nur in dem spekulativen Werk *De trinitate*, sondern auch in den speziell kontemplativen Schriften (*Benjamin minor* und *Benjamin maior*) hebt Richard die Berechtigung des vernünftigen Forschens hervor. Die mystische Erhebung dagegen faßt er stets als etwas Außerordentliches auf, dessen Eintritt von der Gnade abhängt⁵, die Gott zuteilt, wem er will. Sie ist durchaus etwas Übernatürliches. Die Erleuchtung ist keineswegs gefordert, weil der Mensch aus sich erkenntnisunfähig wäre, sie ist vielmehr eine Gnade, durch welche die natürliche Erkenntniskraft erst zur vollkommeneren Erkenntnis erhoben wird⁶.

h) Unwissenheit und Irrtum.

Anhangsweise sei hier noch kurz zusammengestellt, was Richard über die Gegensätze des Wissens und der Wahrheit,

¹ PL 196, 899 C, D.

² PL 196, 900 A.

³ l. c.

⁴ PL 196, 894 B ff.; 53 C.

⁵ PL 196, 52 C.

⁶ Vgl. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864) 382 ff.

über Unwissenheit und Irrtum, bemerkt. Beide Mängel unseres Erkennens faßt der Viktoriner vor allem nach der sittlichen Richtung hin ins Auge. Unter der Unwissenheit versteht er hauptsächlich das Fehlen der Erkenntnis vom Sittlichen, wie er unter Irrtum in erster Linie das falsche Urteil über Gut und Böses versteht.

Die Unwissenheit ist eine doppelte: eine leicht schuld-bare (*ignorantia venialis*) und eine schwer schuld-bare (*damnabilis*)¹. Diese Unterscheidung ist getroffen mit Rücksicht auf die Quellen, aus denen beide Arten der Unwissenheit entspringen; die *ignorantia venialis* entsteht aus Schwäche (*ex infirmitate*), die *damnabilis* aus Bosheit (*malitia*)². Diese Bosheit läßt den Menschen immer das Schlimmste vermuten, alles nach der schlimmen Seite hin deuten, unterwirft ihn der Verkleinerungssucht, dem Tadel gegenüber den göttlichen Gerichten³, und verblendet ihn so sehr, daß er über den Nächsten und Gott lieblos urteilt⁴. Die aus der *malitia* hervorgehende Unwissenheit nennt Richard im Gegensatz zu der aus der *infirmitas* entstandenen *ignorantia malitiosa* oder *nequitia*⁵.

Irrtum ist vorhanden, wenn der geblendete Geist sich in verschiedene Meinungen spaltet, und wenn daher von dem Forschenden und Suchenden nicht gefunden wird, was als das Richtige zu wählen, was als das Sichere festzuhalten ist⁶. Der Irrtum ist ein *vitium in sensu* (d. h. der praktisch urteilenden Vernunft), wobei das Wahre als falsch erscheint und umgekehrt⁷. Er ist entweder ein *error in via* oder ein *error in invio*. Ersterer geht letzterem voran; er ist vorhanden, wenn bei der Verrichtung des Guten hinsichtlich des Grades und der Art und Weise der Ausführung gefehlt und wenn Rat und Gebot überschritten werden. Letzterer findet sich, wenn man beim Vollbringen des Bösen zu zweifeln beginnt, ob es gut oder

¹ PL 196, 264 D.² PL 196, 265 A ff.³ l. c. B.⁴ l. c. A.⁵ l. c. B: Sub nomine nequitiae non intelligitur qualiscunque ignorantia, sed malitiosa.⁶ PL 196, 397 B.⁷ PL 196, 1147 C.

böse sei¹. Schließlich läßt sich jeder Irrtum betrachten als ein Irrtum in der Qualität oder Quantität².

Gelegentlich spricht der Viktoriner auch davon, daß Irrtum erst im Urteil zum Ausdruck komme³. Damit wäre dann zugleich gesagt, daß Wahrheit als Gegensatz des Irrtums ebenfalls nur im Urteil liegen könne. Doch geht Richard auf diese schon von Aristoteles behandelte logische Frage nach dem eigentlichen Sitz von Wahrheit und Falschheit nicht näher ein.

¹ *PL* 196, 397 B, C.

² *PL* 196, 1134 A: Erramus modo in discernenda qualitate, modo in examinanda quantitate. Qui dicit bonum malum vel malum bonum in rerum qualitate errat; et qui dicit, quod maius est, esse minus, et quod minus est, esse maius, in quantitate peccat (hat wohl den Sinn von errat).

³ *PL* 196, 1133 D: Nisi interior oculus caligaret, toties proculdubio in veritatis iudicio minime erraret.

Dritter Abschnitt.

Der Glaube, sein Fortschreiten zum Wissen.

1. Der Glaube.

a) Definition des Glaubens.

Wie beim größten Teil der mittelalterlichen Denker, so findet auch bei Richard der Glaube und sein Verhältnis zum Wissen eine eingehende Erörterung. Der Viktoriner sucht den Glauben in zweifacher Hinsicht dem Wissen gegenüber abzugrenzen, erstens bezüglich der inneren Einsicht: während nämlich beim Wissen innere Einsicht vorhanden ist, fehlt sie beim Glauben¹; zweitens bezüglich des Gewißheitsgrades: der Glaube steht über der Meinung, jedoch unter dem Wissen. Fides est certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constituta². Richard hat diese Definition des Glaubens seinem Lehrer Hugo entnommen³. Sie findet sich auch bei Alanus ab Insulis⁴, Johannes Saresberiensis⁵, Peter von Poitiers⁶, Roland⁷, Garnerius⁸, später bei Alexander von Hales⁹ und Thomas von Aquino¹⁰.

¹ PL 196, 266 B. ² l. c.

³ Sent. I 1 (PL 176, 43 B); vgl. Ostler, 150.

⁴ *Distinctiones dictionum theologicarum* (PL 210, 601 D); vgl. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus ab Insulis* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker II, Münster 1896) 34.

⁵ *Metalogus* IV 13 (PL 199, 924 B).

⁶ *Sententiae* III, 21 (PL 211, 1091 B).

⁷ Vgl. Denifle, *Archiv f. Literatur- u. Kirchengeschichte d. Mittelalters* I (1885) 436.

⁸ *Traktat gegen die Amalricianer* c. 4, ed. Baeumker, in: *Jahrbuch f. Phil. u. spek. Theol.* VII (1893) 378.

⁹ *Summa theol.* I, q. 1, m. 1, ad 4. ¹⁰ *S. th.* II², q. 4, a. 1 c.

Beitr. XIX, 4. J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards v. St. Viktor.

Unter Umständen kann dem Glauben freilich die höchste Gewißheit zukommen¹. Die durch den Glauben zustandekomme Überzeugung gründet sich stets auf die Autorität².

b) Quelle und Arten der Glaubenswahrheiten.

Die Quellen des Glaubens sucht Richard negativ und positiv zu bestimmen. Die Glaubenswahrheiten kommen uns nicht durch die körperlichen Sinne und nicht durch die Vernunft zu³, wir erfahren sie vielmehr durch direkte Offenbarung oder durch Mitteilung von seiten der Autorität⁴.

Es gibt zwei Arten von Glaubenswahrheiten. Die einen sind über der Vernunft (*supra rationem*), die andern über und zugleich außer der Vernunft (*supra et praeter rationem*)⁵. Letztere scheinen sogar gegen die Vernunft zu sein (*contra rationem esse videntur*)⁶. Durch Hervorhebung des Scheines der Widervernünftigkeit soll ausgedrückt sein, daß sie in Wirklichkeit nicht widervernünftig sind. Die erste Gruppe von Wahrheiten bezieht sich auf das göttliche Wesen, die zweite vorzugsweise auf die Trinität⁷.

c) Wert des Glaubens.

Richard schätzt den Glauben sehr hoch. Ohne Glaube ist es unmöglich, Gott zu gefallen⁸. Der Glaube ist das Leben des Gerechten⁹. Darum sollen die Geheimnisse des Glaubens (*sacramenta fidei*) oft zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht werden. Ohne Glaube ist ja keine Hoffnung vorhanden. Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei und daß er Vergelter sei. Wie der Glaube Fundament der Hoffnung ist,

¹ PL 196, 891 C, 892 A: *Nihil certius, nihil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus.*

² 891 B: *In horum cognitione inniti solemus auctoritate potius quam argumentatione.* ³ 136 B, C.

⁴ *l. c.*: *alii per revelationem discunt, alii autem sola auctoritate convincunt et credunt.*

⁵ PL 136 D, 137 A. Richard hebt hervor, die beiden Arten von Wahrheiten können nur mit Bezug auf die menschliche Vernunft, nicht mit Bezug auf die göttliche, übervernünftig, bzw. widervernünftig, genannt werden.

⁶ 137 A, B.

⁷ 137 A, B und 72 A, B.

⁸ 266 B.

⁹ 887 C und 888 C.

so ist letztere Basis der Liebe. Wie sollte man jemanden lieben können, von dem man nichts Gutes hofft? Durch den Glauben machen wir Fortschritte zur Hoffnung und Liebe.

d) Der Glaube und die kontemplative Gotteserkenntnis.

Aus Liebe entsteht aber Offenbarung, aus der Offenbarung entsteht die *contemplatio*¹. Richards Gedanke ist folgender: Der Glaube ist nicht bloß wertvoll seines Verdienstes wegen, sondern auch deshalb, weil er zur Hoffnung und Liebe und so zur höchsten Art der Gotteserkenntnis, zur Kontemplation, führt. Wenn Richard den Glauben (d. h. Kenntnis und Annahme, kurz das Fürwahrhalten der von Gott geoffenbarten, in der Schrift niedergelegten und von der Kirche, der Autorität, vorgelegten Wahrheiten) als Voraussetzung für die intellektuelle Anschauung (*contemplatio*) hinstellt, so soll das keineswegs absolut gelten, als ob dem Nichtchristen, dem der Glaube von keiner Autorität mitgeteilt ist, keine *contemplatio* möglich wäre.

Denn mit aller Bestimmtheit erklärt Richard, daß von seiten des Subjekts Tugend und Selbsterkenntnis genügen, damit sich der Geist zur *contemplatio* erheben könne². Er weist darauf hin, daß die heidnischen Philosophen, Plato und Aristoteles, keine Götzen, sondern den wahren Gott verehrt hätten, wenn sie sich selbst erkannt hätten³. Damit will er sagen, daß auch ihnen eine kontemplative Gotteserkenntnis möglich gewesen wäre. Denn für eine bloß vernünftige, auf diskursivem Wege gewinnbare Gotteserkenntnis verlangt Richard nirgends die Selbsterkenntnis als notwendige Voraussetzung. Hebt er doch klar hervor, daß auch den Philosophen, die durch innere Einkehr sich selbst noch nicht gefunden hätten, eine vernünftige Gotteserkenntnis möglich sei⁴. Es fehlt freilich nicht an Stellen, wo der Glaube als Voraussetzung der kontemplativen Gotteserkenntnis hingestellt wird⁵, aber man wird derartige Stellen nicht pressen und sie nicht ausschließlich konditional fassen

¹ PL 196, 888 C.

² 51 C, D, 52 A ff.

³ 54 B.

⁴ 419 A, B.

⁵ 271 A: Per contemplationem eum cernit, qui in eo, quod de illo prius credit, ex inspiratione divina intelligentiae oculos figit.

dürfen, sondern sie im Zusammenhang mit anderen betrachten müssen, und so bleibt unser oben angeführtes Ergebnis als richtig bestehen.

2. Fortschreiten des Glaubens zum Wissen.

Wenn Richard den Glauben, d. h. das Fürwahrhalten der Glaubenswahrheiten auf Grund der Autorität, auch hochschätzt, so erhebt er andererseits doch die Forderung, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten und nach Vollendung des Glaubens im Wissen zu streben.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen gab es im Mittelalter vor Richard zwei verschiedene Auffassungen. Die eine von diesen wurde von Abälard, die andere im Anschluß an Augustin von Anselm vertreten. Beide Richtungen bekennen sich zu der Annahme, die Glaubenswahrheiten seien von der Vernunft nicht auffindbar. Die Vertreter beider Richtungen sind in erkenntnispsychologischer Hinsicht Supranaturalisten. Die eigentlichen Differenzpunkte ergeben sich da, wo das erkenntnistheoretische Gebiet in Frage kommt.

Die eine Richtung (Abälard) vertritt den Grundsatz, daß die Vernunft als ein göttliches Geschenk, als ein Ausfluß des Logos, in sich eine Quelle und Norm für die Erkenntnis der Wahrheit sei. Sie will einen vernünftigen Glauben und erklärt sich gegen blinde, passive Hingabe an die Autorität, da man Gefahr laufe, Wahres und Falsches aufzunehmen. Sie verlangt Prüfung des äußerlich Gegebenen, selbsttätiges Forschen und das Verständnis vor dem Glauben (das intelligere vor dem credere). Die kirchliche Lehre selbst will diese Partei keineswegs angreifen. Abälard sagt: „Wer nach tätigem Forschen das Göttliche erkennt, gelangt zu einem festen Glauben. Wenn gleich dieser erste Anfang des Glaubens etwas Menschliches ist, nicht etwas Verdienstliches, so ist doch diese erste Stufe nicht unnütz. Wenn der Mensch durch seine Kräfte diesen ersten Schritt getan und so die Zweifel beseitigt, kommt die göttliche Liebe und verleiht ihm, was er durch sein Forschen nicht erhalten konnte und was ihm noch fehlte.“

Die andere Richtung, an Augustin und Anselm sich anschließend, — Augustin stützt seinen Standpunkt auf die Worte Js 7, 9: „Nisi credideritis, non intelligetis“ — geht aus von der Autorität der Kirche. Sie glaubt, die Kirche besitze die volle und ganze Wahrheit. Sie will daher ohne vorhergegangene Prüfung die Kirchenlehre annehmen in frommem Glauben und erst in zweiter Linie Vernunft, Philosophie und Dialektik anwenden zur Erwerbung der tieferen Einsicht, zur Begründung und Verteidigung des Glaubens. Sie stellt das credere vor das intelligere und will dem Glauben den Primat vor dem Wissen zuerkennen¹). Dieser Richtung gehört auch unser Viktoriner an. Nach seiner Ansicht führt der Glaube zur Erkenntnis und gibt die Erleuchtung zu den Gegenständen der Offenbarung; das Fortschreiten zur Erkenntnis besorgt sodann die erleuchtete Vernunft, nachdem sich der Glaube zuvor in guten Werken betätigt hat².

Schon im *Prolog* zur Schrift „*De trinitate*“ spricht Richard das Verlangen aus, sich in die Glaubenswahrheiten möglichst tief zu versenken: Streben wir, soviel wir können und dürfen, die Wahrheiten, die wir im Glauben festhalten, auch durch die Vernunft zu begründen und zu begreifen³. Das dritte Kapitel des Werkes „*De trinitate*“ beginnt er folgendermaßen: In die Erkenntnis dessen, worauf die Prophetenworte „nisi credideritis, non intelligetis“ sich beziehen, treten wir durch den Glauben ein. Aber wir dürfen bei dieser Eintrittspforte nicht stehen bleiben, wir müssen vielmehr in das tiefere Innere auf dem Wege der Vernunft Einsicht vorzudringen suchen. Mit der vollen Energie unseres geistigen Strebens müssen wir Tag für Tag in der geistigen Durchdringung dessen, was wir glauben, zu wachsen suchen. Die volle und vollkommene Erkenntnis dieser Wahrheiten wird das ewige Leben ausmachen und ist die Quelle unsagbaren Glückes⁴.

¹ Vgl. A. Liebner, *Hugo v. St. Viktor u. die theologischen Richtungen seiner Zeit* (Leipzig 1832). ² 266 B.

³ *PL* 196, 889 B, C: Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus, quod credimus . . . Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione, quod tenemus ex fide. ⁴ 892 A.

Gerade an jenen Punkten, für deren innere Ergründung und Begründung die Patristik Lücken aufweist, soll die theologische Spekulation mit allem Eifer des Denkens ansetzen¹. Und er fährt dann fort: „Was ist es dann, wenn ich nicht dorthin gelange, wohin ich strebe? Was dann, wenn ich im Wahrheitslauf ermatte? Ich werde mich alsdann herzlich freuen, daß ich mit allen Kräften vorwärts geeilt bin, um das Angesicht des Herrn zu sehen, daß ich dabei mich abgemüht und Schweiß vergossen habe. Wenn ich auf diesem weiten, rauhen, steilen Pfade ermatte, dann habe ich doch etwas erreicht, wenn ich mir ehrlich sagen kann: Ich habe getan, was in meinen Kräften lag, ich habe den Herrn gesucht und ihn nicht gefunden, ich habe ihm gerufen, und er hat mir keine Antwort gegeben“². Was Richard in seinem Werke „*De trinitate*“ auseinandersetzt, findet sich auch in seinen übrigen Schriften, so in den „*Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae ad S. Bernardum*“. „Es gibt“, so bemerkt er, „eine doppelte Erkenntnis der Glaubenswahrheit, die eine vollzieht sich durch den Glauben allein, die andere durch die Vernunft Einsicht in die Heilswahrheit. Beide Erkenntnisformen sind im Prophetenworte Js 7, 9 angedeutet. Diejenige Erkenntnis nun, die durch den Glauben allein sich betätigt, pflegt den guten Werken voranzugehen, während die Erkenntnis durch Vernunft Einsicht eine Folge und Frucht der guten Werke ist. Denn durch praktisches, christliches Leben werden wir zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit erleuchtet. Es darf uns nicht genügen, die Mysterien des Christentums lediglich im Glauben festzuhalten, es muß vielmehr auch unser Bestreben sein, soviel als möglich, eine Einsicht (intelligentia) dieser Geheimnisse zu erringen“³.

Da es sich hier um Glaubenswahrheiten im strengen Sinne (veritates supra et praeter rationem) handelt, so fragt es sich, welcher Art die hierbei in Betracht kommende Erkenntnis

¹ PL 196, 915 D: Oportet autem in his, quae ad quaerendum restant, tanto maiorem diligentiam impendere eoque ardentius insistere, quanto minus in Patrum scripturis invenitur, unde possimus ista (non dico ex Scripturarum testimonio, sed ex rationis attestazione) convincere.

² 915 D, 916 B.

³ 266 B.

oder Einsicht sei. Diese Frage ist um so berechtigter, als Richard selbst durch Schwankungen im Ausdruck dazu Veranlassung gibt.

Manche Stellen sprechen für die Annahme einer positiven und zwar vollständigen Einsicht in die Glaubensgeheimnisse. Richard scheint da zu behaupten, die Glaubenswahrheiten könnten der Vernunft einleuchtend gemacht werden. So sucht er im dritten Buche „*De trinitate*“ die Mehrheit der göttlichen Personen folgendermaßen zu beweisen: Gott ist die höchste Güte. Da muß auch die höchste Liebe vorhanden sein. Diese aber kann nicht bestehen, wo nur eine Person ist, sonst wäre sie keine uneigennützige Liebe. Die Liebe (*amor*) muß vielmehr, um Huld (*caritas*) zu sein, auf anderes gehen. Sie kann sich jedoch nicht erstrecken auf eine endliche Person, sonst wäre sie nicht eine des höchsten Wesens würdige Liebe. Da Gott nur einen seiner Würdigen lieben kann, so muß auch dieser eine göttliche Person sein¹. Richard fügt dann bei: Schau, wie leicht die Vernunft überzeugt, daß in Gott eine Mehrheit von Personen nicht fehlen kann². Er führt dann als weitere Gründe für die Mehrheit der göttlichen Personen das höchste Glück³ und die höchste Glorie⁴ an. Alle drei Gründe zusammen (Liebe, Glück und Glorie) nennt er schließlich einen dreifachen Strang, der nicht leicht zerrissen werden könne, wenn ein Bekämpfer dieses Geheimnisses, der überhaupt von Gott Weisheit erhalten habe, daran gebunden werde⁵. Ja er glaubt, die Mehrheit der göttlichen Personen mit so klaren Gründen dargetan zu haben, daß nur ein Wahnsinniger einem so evidenten Vernunftbeweis widersprechen könne⁶. In der Erörterung über den Ausgang der drei Personen zeigt er weiterhin, daß es nur eine Person geben könne, die nicht von einer anderen ausgehe; nur eine, die selbst ausgehe und einen Ausgehenden habe; und eine, die selbst ausgehe und keinen Ausgehenden habe⁷.

¹ PL 196, 916 D, 917 A, B.

² 917 B: Vide, quam de facile ratio convincit quod in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit.

³ 917 C.

⁴ 918 D.

⁵ 919 A.

⁶ 918 D.

⁷ 957 ff.

Im zusammenfassenden Resultat sagt er: Wir haben gefunden, was sonnenklar feststeht, nämlich die drei Unterschiede in den drei göttlichen Personen¹.

Während die genannten Stellen — ihre Zahl ließe sich noch bedeutend vermehren — für die Annahme einer positiven, vollständigen Einsicht sprechen, heben andere das Beschränkte jeder auf Erden erreichbaren Erkenntnis hervor. Sie nehmen an, die Einsicht lasse sich vertiefen², könne graduell zunehmen, erreiche aber nie das Maß der Vollkommenheit³.

Eine dritte Art von Stellen erklärt die Geheimnisse für unbegreiflich, leugnet also jede positive Einsicht und läßt höchstens eine negative Einsicht zu, d. h. eine solche in die Widerspruchslosigkeit der Glaubenswahrheiten mit der Vernunft. Vor allem weist Richard hin auf die Unbegreiflichkeit des Trinitätsdogmas. Die Einheit der göttlichen Substanz und die Dreipersonlichkeit in Gott, so meint er, seien für sich betrachtet, leicht einzusehen, beide Wahrheiten aber in ihrer Verbindung seien nicht leicht zu begreifen⁴. Um die Unbegreiflichkeit des Geheimnisses zu rechtfertigen, beruft er sich auf die geheimnisvollen Tatsachen und Einrichtungen der Erfahrungswelt. Nicht einmal sich selbst begreift der Mensch. Er begreift seine eigenen Sinne mit ihren verschiedenen Tätigkeiten nicht⁵.

Wie man nicht begreifen kann, daß in der menschlichen Natur zwei verschiedene Substanzen eine Person ausmachen, so begreift man auch nicht, daß die eine göttliche Substanz dreipersonlich ist⁶. Dieses Geheimnis von der Trinität können nicht einmal die Engel, die doch den Menschen an Intellekt übertreffen, begreifen⁷. Überzeugt von der Ohnmacht der menschlichen Vernunft diesem Geheimnis gegenüber und in tiefer Verehrung vor seiner Hoheit und Unbegreiflichkeit, ruft Richard

¹ PL 196, 959 B, C: Ecce quod constat luce clarius, tres in tribus proprietatum distinctiones invenimus.

² 892 A: semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare.

³ 889 B: Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus, quod credimus; l. c. C: Nitamur, in quantum fas est vel fieri potest.

⁴ 930 D, 931 A. ⁵ 931 C.

⁶ 921 D und 922 A; 931 D. ⁷ 930 B.

einmal aus: *Tanti mysterii altitudo nimis profunda est et vix vel nunquam ab ullo homine idoneis verbis explicari potest*¹.

Aber auch manche Eigenschaften des einen göttlichen Wesens, wie die Ewigkeit und Unermeßlichkeit, sind unbegreiflich². Des öftern wird betont, daß die Wahrheiten *supra rationem et praeter vel contra rationem* nicht nur nicht von der Vernunft aufgefunden, sondern nach ihrer Offenbarung auch nicht von jener begriffen werden können³.

Nach diesen Feststellungen ist die Annahme einer positiven und vollkommenen Einsicht ausgeschlossen. Sonst könnte Richard nicht die Unbegreiflichkeit so sehr betonen und die vollkommene Einsicht dem ewigen Leben vorbehalten⁴.

Demnach bleiben nur die beiden folgenden Möglichkeiten bestehen: entweder nimmt Richard an, die erreichbare Einsicht sei eine positive, aber unvollkommene, steigerungsfähige, oder sie sei eine negative, d. h. eine Einsicht in die Nichtwidervernünftigkeit der Glaubenslehren. Im ersteren Falle würde sich Richards Auffassung ungefähr decken mit der Anselms, nach welcher eine Einsicht in die Tatsächlichkeit erzielt werden kann, ohne daß das Wie begriffen wird⁵. Für die zweite Auffassung sei verwiesen auf die bedeutsame Stelle am Ende des vierten Buches „*De trinitate*“, wo Richard bemerkt, er glaube gezeigt zu haben, daß die behandelte Wahrheit, nämlich die Einheit der göttlichen Substanz in der Dreiheit der Personen, der Vernunft nicht widerspreche⁶.

Freilich steht dazu anscheinend im Gegensatz eine andere Äußerung Richards, die zu verschiedenen gegensätzlichen, teilweise falschen Urteilen über seine Stellungnahme zu dem Problem von Glauben und Wissen geführt hat. In seinem Werke „*De trinitate*“ erklärt Richard nämlich, er wolle im Gegensatz zur

¹ PL 196, 965 B; cfr.: *Debemus ... et firmiter credere, quae necdum possumus per intelligentiam capere* (987 C; 967 A).

² 932 A. ³ 136 C ff.

⁴ *In horum plena notitia et perfecta intelligentia vita obtinetur aeterna* (892 A).

⁵ Vgl. Cl. Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters*², 347.

⁶ 948 C, D: *Puto ... quomodo videlicet nihil dissonat rationi*.

Tradition für die Glaubenswahrheiten „*rationes necessarias*“ (notwendige Gründe) anführen¹. Dieser Begriff wurde von manchen im eigentlichen, strikten Sinne genommen. So wirft J. Pohle dem Viktoriner vor, daß er in „verdächtiger Prahlerei statt bloßer Wahrscheinlichkeitsgründe für die Trinität *rationes necessarias* gefunden zu haben sich rühmt“². Th. Heitz beschuldigt ihn eines extremen Vertrauens auf die Vernunft und glaubt, er sei durch neuplatonische Strömungen und durch Abälard beeinflusst³.

Thomas von Aquino dagegen faßt Richards Worte dahin auf, als nehme er an, es seien objektiv *rationes necessariae* vorhanden, sie seien aber nur Gott und den Seligen bekannt⁴. Der Kardinal Matthäus von Aquasparta kommt in seinen „*Quaestiones de fide*“ oft auf den Viktoriner zu sprechen. In der „*Quaestio de fide*“, wo er unterscheidet zwischen den Glaubenswahrheiten, die sich auf die Trinität beziehen (*credibilia, quae pertinent ad propria in divinis*), und solchen, welche die Werke Gottes nach außen betreffen (*credibilia, quae pertinent ad opera divina*), führt er die von Richard gemachte Unterscheidung zwischen dem notwendig ewigen und dem kontingent gewordenen Sein an. Für das erstere Wahrheitsgebiet nimmt Matthäus von Aquasparta *rationes necessariae* an, die freilich über das Können der natürlichen Vernunft hinauslägen, in welche aber der durch den Glauben gereinigte und durch das *donum intellectus* erhobene Mensch sich versenken könne. Der Kardinal zitiert den Ausspruch Richards⁵: *Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea, quae credimus, in quantum dominus dederit, non modo probabiles, sed etiam necessarias rationes adducere*⁶.

Wenn wir selbst in dieser Frage Stellung nehmen sollen, so ist hervorzuheben, daß, wie Grabmann mit Recht bemerkt,

¹ PL 196, 892 C ff. ² J. Pohle, *Dogmatik* I, 324.

³ *Les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengar de Tours à S. Thomas d'Aquin* (Paris 1909) 80—84.

⁴ *Quaestio disputata de Veritate* q. 14 a. 9 ad 1. ⁵ 892 C.

⁶ Fr. Matthaei ab Aquasparta, *Quaestiones de fide et de cognitione Ad Claras aquas* (Quaracchi) 1903, q. 5 de fide, p. 138 ff.

bei Richard nicht immer die Grenze gezogen ist zwischen dem, was ersehnt wird, und dem, was für erreichbar angesehen wird¹. Der Ausdruck „rationes necessariae“ darf jedenfalls nicht im strikten Sinne genommen werden. Denn in *Benjamin maior*, wo Richard unterscheidet zwischen veritates supra rationem und contra (praeter) rationem, erklärt er, für erstere würden Argumente unterliegen (argumenta succumbunt), letzteren würden Argumente widersprechen (contradicunt); er behauptet dagegen nicht, daß die Argumente eine Überzeugung und eine Einsicht bewirkten². Mit Recht sprechen daher Kleutgen³, Denzinger⁴, Zorell⁵ und Grabmann⁶ den Viktoriner trotz dieses allerdings sehr mißverständlichen einzelnen Ausdrucks, nach dem Ganzen seiner Jahre genommen, von dem Vorwurf des Rationalismus frei.

¹ *Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg 1911) 317.

² *PL* 196, 137 B, C.

³ *Theologie der Vorzeit* I (Münster 1867) 407.

⁴ *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* II (Würzburg 1857) 108 ff.

⁵ *Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon* X, 1183.

⁶ *A. a. O.* 317 ff.

Vierter Abschnitt.

Das mystische Erkennen.

1. Die Intuition in ihren drei Formen.

Über das diskursive Erkennen stellt Richard die Intuition. Bei dieser Art der Seelenbetätigung werden wiederum drei Formen unterschieden: die *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio*. Über keinen Punkt in Richards und Hugos Philosophie gehen die Darstellungen so weit auseinander, wie über diesen. Der Grund hierfür liegt in gewissem Sinne insofern bei den beiden Philosophen selbst, als sie diese drei Betätigungsweisen der Seele von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Die *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio* werden von Richard genannt:

1. als Tätigkeiten verschiedener Prinzipien¹,
2. als Tätigkeiten, die sich auf verschiedene Materien beziehen²,
3. als Tätigkeiten, die auf eine und dieselbe Materie gehen können³,
4. als nur dem Modus, nicht dem Wesen nach, verschiedene Tätigkeiten⁴.

Wir geben zuerst eine Darstellung der von den Philosophiehistorikern vorgelegten Interpretation der drei Formen, dann suchen wir selbst an der Hand von Belegen der Auffassung Richards nahezukommen.

A. Stöckl schreibt über diesen Punkt: „Der dreifachen Erkenntniskraft entsprechend, haben wir drei verschiedene Erkenntnisweisen zu unterscheiden: Vorstellung, Meditation,

¹ PL 196, 67 A.

² 68 A.

³ 66 C.

⁴ L. c. D.

Kontemplation. Die Vorstellung gehört der Einbildungskraft an, die Meditation der Vernunft, die Kontemplation der Intelligenz“¹. P. Haffner² und J. E. Erdmann³ teilen die Stöcklsche Interpretation. Überweg vertritt außerdem die Auffassung, die *meditatio* sei das diskursive Denken⁴.

Die genannten Historiker glauben, die drei Tätigkeiten entsprächen und entsprängen drei verschiedenen Prinzipien. Eine wesentlich andere Ansicht vertritt H. Ostler⁵. Nach diesem sind die drei Tätigkeiten nur nach dem *modus* verschieden, sie sind nicht drei verschiedenen Prinzipien zuzuordnen. Die Ostlersche Anschauung müssen auch wir als die richtige anerkennen. Im folgenden soll etwas näher auf jene wichtigen Tätigkeiten eingegangen werden.

a) Die *cogitatio*.

Die *cogitatio* ist ein unvorsichtiger Rückblick des Geistes⁶, sie ist das Denken, welches in phlegmatischer Art ohne Rücksicht

¹ *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864) 370 ff. Stöckl legt die Stelle 67 A zugrunde.

² *Grundlinien der Geschichte der Philosophie*. Erste Abteil. (Mainz 1881) 518. — Haffner schreibt: „Die Erkenntniskraft ist dreifacher Art. Diesen drei Kräften entsprechen die bereits von Hugo unterschiedenen Akte: *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio* . . . *Cogitatio* ist das äußerliche Wissen, *meditatio* das Denken, *contemplatio* das Schauen, welches ein indirektes (*per creaturas*) und ein direktes (*visio Dei*) ist.“

³ J. E. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* ⁴ (Berlin 1896) 320. — Erdmann meint: „Es ist streng zu unterscheiden zwischen *cogitatio*, deren Organ die Einbildungskraft ist, die weder Arbeit noch Frucht kennt, der *meditatio*, welche der *ratio* angehört und arbeitet, aber keine Frucht erntet, und der *contemplatio*, deren Organ die Intelligenz ist, die arbeitet und Frucht erntet.“

⁴ Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 9. A., Berlin 1905, S. 224. Nach Überweg „unterscheiden Hugo und Richard drei Tätigkeiten: *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio*, welche der Einbildung, Vernunft und Intelligenz entsprechen. Die *cogitatio* hat es mit dem Sinnlichen zu tun, die *meditatio* ist das diskursive, begriffliche Denken, in der *contemplatio* erscheint dem Geiste das ideale Objekt unmittelbar. Durch die niederen Stufen kann sich der Mensch zur *contemplatio* erheben.“ (Baumgartner in der 10. Aufl., 1915, S. 346, hat die Ausdrucksweise Überwegs bereits richtig gestellt.)

⁵ *Psychologie Hugos von St. Viktor*, in: *Beitr.* VI (Münster 1906) 146 ff. Ostler legt seiner Anschauung die Stelle 66 D zugrunde.

⁶ 67 D.

aufs Ziel hierhin und dorthin schweift¹. Sie ist ohne weitere Überlegung, läßt sich frei und ungezwungen gehen²; nach Gutdünken geht sie voran, läßt sich durch kein Hindernis vom Ziel ihres Laufes abbringen³. Sie geht auf Törichtes, Unpassendes und Wertloses⁴. — Wie so oft bei Richard, schiebt sich auch hier in der Begriffsbestimmung der ethische Gesichtspunkt ein.

Aus dem bisherigen erhellt wenigstens soviel, daß für Richard die „*cogitatio*“ nicht das sinnliche Vorstellen selbst ist, sondern etwas Höheres, nämlich ein Tun des vernünftigen Geistes. Ausdrücklich wird betont, sie sei ein Rückblick des Geistes. Wäre die *cogitatio* nur ein Vorstellen, dann könnte sie nicht in die *meditatio* übergehen. Dies ist jedoch der Fall, und zwar dann, wenn den Geist ein Gegenstand interessiert und fesselt⁵. Wie bereits erwähnt, nimmt Richard an einer Stelle drei Erkenntnisprinzipien an⁶ und ordnet einem jeden eine der genannten Tätigkeiten zu: der *imaginatio* die *cogitatio*, der *ratio* die *meditatio*, der *intelligentia* die *contemplatio*. Diese Stelle darf weder wörtlich genommen noch als unbedeutend übersehen werden. Die früheren Ausführungen haben gezeigt, daß die *imaginatio* (wenigstens insofern sie als bloßes Vermögen des inneren Vorstellens, nicht als ein Vermögen des, wenn auch nur assoziativen, Urteilens gefaßt wird) nicht als Prinzip der *cogitatio* angesehen werden kann. Sie scheidet also aus. Es bleiben dann die drei Tätigkeiten und zwei Prinzipien, denen jene zugeordnet werden müssen, denn keine Tätigkeit kann ohne Prinzip sein.

Die *contemplatio* kann demnach sowohl Tätigkeit der Vernunft als der Intelligenz sein, Tätigkeit der Intelligenz von vornherein, da diese ja das zum freien Schauen befähigte Prinzip ist. Aber auch die unerleuchtete Vernunft (*ratio* oder *intelligentia pura*), insoweit dieselbe Prinzip der Selbsterkenntnis ist, kann kontemplieren⁷. Und nicht nur mit dieser Beschränkung,

¹ PL 196, 66 D.

² 68 A.

³ l. c.

⁴ 68 A.

⁵ 68 B.

⁶ 67 A: Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio.

⁷ 67 C: Specialiter tamen et proprie contemplatio dicitur, quae de sublimibus habetur, ubi animus pura intelligentia utitur.

sondern als Erkenntnisprinzip überhaupt ist die Vernunft hierzu befähigt. Denn die *contemplatio* kann ja auch auf das Niedere gehen¹, Erkenntnisprinzip desselben ist aber die *ratio*. Während die erleuchtete Vernunft (*intelligentia simplex*) nur kontempliert, — ein *meditari* und *cogitare* als ihre Tätigkeiten anzunehmen, geht nicht an — können sämtliche drei Tätigkeiten die unerleuchtete Vernunft (*ratio* oder *intelligentia pura*) zum Prinzip haben. Wenn die oben genannten Philosophen, wie Stöckl, Haßner, Erdmann, Überweg, die *cogitatio* im Sinne von „vorstellen“ nehmen, so ist es begreiflich, weil naheliegend, durch die Zuweisung der drei Tätigkeiten an drei bestimmte Prinzipien. Allein schon die Erwägung, daß Richard im letzten Grunde nur ein höheres Erkenntnisprinzip annimmt, und ferner die Betonung, daß die Vernunft (*intelligentia pura*, *ratio*) auch kontemplierend tätig sein könne, — er sagt dies ausdrücklich, wenn er behauptet:

α) von der *contemplatio* im eigentlichen Sinne könne man nur reden, wenn die Seele die *intelligentia pura* benütze²,

β) die *contemplatio* könne sich auch auf niedere Dinge erstrecken³, weil nur die *ratio* (unerleuchtete Vernunft) das Erkenntnisprinzip sein kann — hätten dieser falschen Auffassung vorbeugen müssen.

Wenn Richard die *cogitatio* (das Denken) aus der Vorstellungsfähigkeit hervorgehen läßt, so hat dies seine Berechtigung und darf nicht als Willkür angesehen werden. Denn damit will Richard offenbar ein Mehrfaches ausdrücken, nämlich:

α) daß das Denken (*cogitatio*) mit dem Vorstellen den Anfang nehme und dieses voraussetze; daß ohne die *imaginatio*, bzw. ohne vorausgehende Sinnentätigkeit, das Denken unmöglich sei;

β) daß das *cogitare* hauptsächlich auf Niederes gehe; daß die Richtung der *cogitatio* dieselbe sei wie die der *imaginatio*;

γ) daß das *cogitare* ein dem *imaginari* der *imaginatio* parallel laufendes Tun der *ratio* sei, daß es Schritt halte mit

¹ PL 196, 67 C.

² l. c.

³ l. c.

dem Tun der *imaginatio*, d. h. den von der *imaginatio* dargebotenen Gegenstand schnell und leicht erfasse, sich denselben momentan ins Bewußtsein führe, zugleich bestrebt, den Begriff zu verlassen, um sich auf neues zu richten, wie es gerade von der *imaginatio* dargeboten werde¹.

Mit dem *cogitare* muß ein Denken gemeint sein, das sich auf Inhalte richtet, die anläßlich der Vorstellung im Geiste entstanden sind, Inhalte unanschaulicher Art, die sich vor dem geistigen Blick erheben. Diese Tatsache scheint Hugo von St. Viktor aussprechen zu wollen, wenn er durch das *cogitare* der mens vorübergehend *notiones* gegeben werden läßt, welche letztere entstehen anläßlich der Darbietung der Vorstellung von seiten der *imaginatio*. Aus der Hugonischen Stelle geht auch hervor, daß mit dem *cogitare* kein Vorstellen gemeint ist, sondern ein Denken, besser gesagt, ein Schauen von unvorstellbaren, psychischen Inhalten; daß die *notio* selbst nicht Vorstellungsbild ist, sondern eine psychische, im höheren Teil der Seele sich befindende Gegebenheit, auf die sich der kognitierende Blick des Geistes richtet². Zu erwähnen ist noch der Punkt, daß hier keine Inhalte in Betracht kommen, die vom Geiste neu gebildet werden. Diese psychischen Inhalte sind vielmehr schon fertig im Geiste, wenn die *cogitatio* einsetzt. Darum wird die Tätigkeit des Geistes nicht ein Schaffen oder Hervorbringen, sondern ein Schauen (*animi aspectus*) genannt³. Von einer Bildung jener Inhalte wird anläßlich der Darstellung der drei Erkenntnisweisen gar nie geredet. Daher sind diese nur zu fassen als Betätigungsweisen des Erkenntnisvermögens, als verschiedene Einstellungen des geistigen Blickes auf bereits vorliegende, psychische Inhalte.

¹ PL 196, 89 C, D. Daß das *cogitare* kein Vorstellen ist, beweist diese Stelle: *sicut . . . imaginatio post se cogitationem trahit*.

² Hugo von St. Victor, *Homilia* I (PL 175, 116 D sq.): *Tria sunt animae rationalis visiones: Cogitatio, meditatio, contemplatio. Cogitatio est, cum mens notione transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur vel per sensum ingrediens vel a memoria resurgens.*

³ 68, A. — Cf. 89 A—D.

b) Die meditatio.

Die *meditatio* strebt auf rauhen, steilen Pfaden dem Ziel entgegen, legt großen Eifer an den Tag, sie ist ein arbeitsames, fruchtbares Tun¹; ein vorsichtiger Blick des Geistes, mit dem Aufsuchen der Wahrheit ernstlich beschäftigt². Im Gegensatz zur *cogitatio* ist sie eine wählerische, mit Überlegung sich vollziehende Tätigkeit. Obwohl sie ein mühsames Suchen ist (*studiosa mentis intentio*)³, geht sie ihrem Ziel stets planmäßig entgegen⁴, so groß auch die Schwierigkeiten sein mögen. Sie unterscheidet sich von der *cogitatio* der Richtung und der Intensität des Blickes nach. Während jene zum Abschweifen geneigt ist (*cogitatio ad evagationem pronus animi aspectus*)⁵, bleibt die *meditatio* auf das intendierte Ziel gerichtet. Nur eine gesteigerte Tätigkeit des Blickes, wie er sich in der *cogitatio* findet, wird zum höheren *modus* der *meditatio*. Die *meditatio* geht immer nur auf einen Gegenstand⁶. Dieser Gegenstand muß aber stets ein verborgener sein. Denn Richard sagt, diese Tätigkeit suche mit aller Anstrengung Schwieriges zu erfassen, ins Verdeckte einzudringen, Verborgenes ans Licht zu bringen⁷. Was offen liegt, untersteht ihr nicht, was durch sie offenbar wird, entfällt ihr und wird Gegenstand der *contemplatio*.

Die *meditatio* geht immer nur auf nützliche Dinge⁸. Darunter versteht Richard besonders das Sittliche⁹. Unter dem Nützlichen haben wir aber nicht bloß das an sich Nützliche zu verstehen, sondern auch das Zweckdienliche, das zu einem Ziel hinführt. In dieser Bedeutung ist die *meditatio* das methodische Denken¹⁰, welches zur Erweiterung und Vertiefung des Wissens dient. Sie hat aber auch eine mystische Nüance¹¹. Sie ist ein Denken, welches sich nach der Läuterung des Geistes vom Irdischen und Sinnlichen emporringt zur *contem-*

¹ PL 196, 68 A. ² 67 D. ³ 67 D. ⁴ 68 B. ⁵ 67 D.

⁶ 67 D. ⁷ 68 B. ⁸ 68 A. ⁹ 1102 D.

¹⁰ „Es hat die *meditatio* . . . religiös-mystische Bedeutung, aber sie hat auch Geltung und Berechtigung bei der Aneignung und Vertiefung des weltlichen Wissens“; vgl. Grabmann, *Geschichte der scholast. Methode* II, 245.

¹¹ Vgl. *ebd.*

platio. Sonach ist die meditatio methodisches Denken, sittliches und mystisches Denken. Die gesamte Anschauung Richards über diesen Erkenntnismodus findet sich schon bei Hugo von St. Viktor¹.

c) Die contemplatio.

Die *contemplatio* ist der höchste modus der inneren Betätigung. Sie ist die „freie, bewundernde Durchsicht des Geistes in die Schauspiele der Weisheit“ oder der „freie, scharfe Blick des Geistes, der in das Schauen der Dinge ergossen ist“², und ist stets mit einer Lebhaftigkeit des Geistes verbunden³. Sie schwebt in freiem Fluge, wohin der Drang sie treibt mit wundervoller Beweglichkeit⁴. Richard lehnt sich hier ganz an die von Hugo gegebene Bestimmung an⁵. Eine Eigentümlichkeit der contemplatio ist es, daß sie dem Schauspiel der Wonne mit Bewunderung anhängt⁶. Durch zwei Momente zeichnet sich die contemplatio demnach vor den beiden übrigen Tätigkeiten aus, durch den leichten, freien, klaren Blick und durch die damit verbundene Bewunderung. Der Begriff der contemplatio ist für Richard nicht ein rein intellektueller, sondern ein solcher, der zugleich ins emotionelle Gebiet einschlägt. Die contemplatio ist gefühlsbetonte Intuition der Vernunft. Dieses Gefühl ist für Richard natürlich nicht ein solches, das der sinnlichen Sphäre angehört, sondern ein geistiges, eben-

¹ Hugo v. St. Victor, *Homilia I* (PL 175, 117 A sq.): Meditatio est assidua et sagax retractatio cogitationis aliquid vel involutum explicare nitens vel scrutans penetrare occultum . . . Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur, quod meditatio semper est de rebus ab intelligentia nostra occultis; contemplatio de rebus vel secundum suam naturam vel secundum capacitatem nostram manifestis; et quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur, contemplatio ad multa vel etiam universa comprehendenda diffunditur. Meditatio est quaedam mentis curiosa et sagax vis nitens obscura investigare et perplexa evolvere. — De *meditando* (PL 175, 993): Tria sunt genera meditationis. Unum constat in circumspectione morum, aliud in scrutatione mandatorum, tertium in investigatione divinorum operum.

² PL 196, 67 D.

³ L. c. B.

⁴ 66 D.

⁵ Hugo v. St. Victor, *Homilia I* (PL 175, 117 A): „Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus.“

⁶ 68 C.

deshalb wird es von ihm als „Bewunderung“ (*admiratio*) bezeichnet.

Die freie Bewegung der *contemplatio* vergleicht Richard mit dem Flug des Vogels, der nach jeder Richtung und mit allen Graden der Schnelligkeit seinen Flug ausführt¹. Sie geht auf Dinge und Vorgänge, die ihrer Natur nach offen sind, oder durch Studium (*meditatio*), oder durch göttliche Offenbarung es geworden sind², auf Personen und Geschäfte³.

Nur eine Gruppe von Gegenständen, die schädlichen Dinge, sind von ihrem Bereiche ausgeschlossen⁴. Alles andere kann Gegenstand derselben werden, auch auf Gebiete von untergeordnetem Range kann sie sich erstrecken⁵. Richard hebt dies besonders hervor gegen jene, welche meinen, sie könne nur auf Höheres gehen⁶. Im eigentlichen Sinn ist sie allerdings erst dann vorhanden, wenn die Seele als *intelligentia pura* tätig ist, wenn der Blick des Geistes sich auf das Unsichtbare, und nicht allein aufs Göttliche, sondern auch auf das eigene Unsichtbare richtet, denn auch dieses ist ja Objekt der *intelligentia pura*⁷.

d) Die drei Betätigungen in ihrer gegenseitigen Beziehung.

Die Abgrenzung jener drei Tätigkeiten ist bei Richard nicht eine strenge; auch hier herrscht bei ihm noch nicht das durch die Araber vermittelte Streben nach einer scharfen Klassifizierung und strengen Sonderung, vielmehr finden wir bei ihm die Auffassung der älteren Scholastiker von einem Übergange des einen in das andere und von einem Hervorwachsen des Höheren aus dem Niederen. Alle drei Tätigkeiten können nämlich ineinander übergehen. Oft stößt unser Inneres im Schweifen der Gedanken (*cogitatio*) auf etwas, das es heftig zu wissen wünscht. Indem es darnach strebt, geht es in die *meditatio* über. Dasselbe ist bei der *meditatio* der Fall. Der Geist pflegt eine langgesuchte und endlich gefundene Wahrheit mit Gier aufzunehmen und mit Jauchzen zu bewundern, so

¹ 68 D.² 67 C.³ 69 A f.⁴ 68 A.⁵ 67 C.⁶ l. c.⁷ 71 D.

geht die *meditatio* in die *contemplatio* über¹. Der Grund dafür, daß die drei modi ineinander übergehen können, liegt darin, daß sie bloß dem Grade nach verschieden, dem Wesen nach aber identisch sind. Als Tätigkeiten des Geistes, die das Erkennen zum Ziele haben, sind sie wesentlich ein innerer Blick des Herzens. Dieses ist das Substantielle, worin sie sich decken². Dem Grade nach unterscheiden sie sich stets beträchtlich, selbst dann, wenn sie auf die nämliche Materie gehen³. Wie bereits hervorgehoben wurde, werden bei allen drei Tätigkeiten die Wahrheiten bereits als vorhanden vorausgesetzt, weswegen immer nur von einem Blick oder von einem *videre*, nie von einem Hervorbringen, die Rede ist. Sie werden von den drei modi in einer graduell verschiedenen Deutlichkeit geschaut. Dabei wird die *cogitatio* immer unklar sein, wenn sie auf Schwieriges stößt, weil sie sich nicht damit beschäftigt. Nur wenn es sich um ganz offen zutage tretende Gedanken handelt, die keiner weiteren Erforschung bedürfen, wird auch ihr ein klarer Blick zukommen.

2. Drei Grade der contemplatio.

a) Natur der drei Grade.

Richard betrachtet die contemplatio nach ihrer Intensität oder nach Graden und nach ihren Objekten.

Der Intensität nach werden drei Grade unterschieden: Der Geist erweitert sich, er erhebt sich über das gewöhnliche Maß der Erkenntnis, er kommt außer sich (Ekstase). Der Geist erweitert sich, wenn die Schärfe des Blickes sich weiter ausdehnt und sich höher potenziert; er erhebt sich, wenn infolge des Hereinstrahlens des göttlichen Lichts die Tätigkeit der Intelligenz die Grenzen, bis zu denen rein menschliche Bemühung reicht, übersteigt, ohne doch noch demjenigen entfremdet zu werden, womit er in seiner empirischen Erkenntnis zusammenhängt; er wird entrückt, zur Ekstase erhoben, wenn er durch Einwirkung der göttlichen Gnade in einen solchen Zustand versetzt wird, in welchem alle Erinnerung an das Gegenwärtige,

¹ 68 B.

² l. c. A.

³ 66 D.

alles Bewußtsein des empirisch Gegebenen, verschwindet und er in der Schauung des Göttlichen gleichsam absorbiert ist¹.

Die drei Grade der contemplatio gehen insofern ineinander über, als immer der vorausgehende die Überleitung zum folgenden ist, und je mehr in diesem Fortgange die menschliche Kraft sich ohnmächtig zeigt, umso mehr tritt die Kraft der Gnade hervor². Die Erweiterung des Geistes kann noch durch rein menschliche Bemühung errungen werden, zur Erhebung des Geistes müssen die Gnade und die menschliche Tätigkeit zusammenwirken. Die Entrückung (Ekstase) ist ganz Sache der göttlichen Gnade, hierzu kann die menschliche Anstrengung nichts beitragen³.

b) Der dritte, höchste Grad (Ekstase).

Dreifach kann die Ursache sein, aus der die Entrückung zunächst entspringt. Diese entsteht entweder durch außerordentliche Andacht, oder durch außerordentliche Bewunderung, oder durch inneren Jubel oder Freude. Es kann sich die Flamme innerer Andacht und Liebe derart steigern, daß die Seele unter dem Einfluß der himmlischen Wärme wie Wachs schmilzt, und indem sie so ihren natürlichen Zustand verläßt, gleich dem Rauche der Flamme in höhere Regionen steigt. Es kann sich aber auch die Bewunderung der göttlichen Schönheit in der Seele derart steigern, daß sie ganz erschüttert wird, und ihr das Licht der göttlichen Schauung wie ein Blitz aufleuchtet.

¹ 169 D f.: Tribus modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione. Mentis dilatatio est, quando animi acies latius expanditur et vehementius acuitur, modum tamen industriae humanae nullatenus supergreditur. Mentis sublevatio est, quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit, nec tamen in mentis alienationem transit, ita ut et supra se sit, quod videat et tamen ab assuetis penitus non recedat. Mentis alienatio est, quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quendam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit.

² 171 D f.

³ 170 AB: Primus gradus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permissione humanae videlicet industriae et gratiae divinae.

Endlich kann die Seele, durch innere Freude am Genusse der göttlichen Güter berauscht, sich ganz vergessen und so in der Ekstase (*mentis alienatio*) entrückt werden¹. Immer aber hat die Seele diesen dritten Grad zuletzt der Gnade zu verdanken. Der Mensch kann sich durch die Mittel der Aszese nur vorbereiten und disponieren, um den leuchtenden Strahl der Gnade zu empfangen². Wir müssen die Stunde der Erleuchtung abwarten³. Zwar vermag der Mensch zu einer solchen Stufe der Vollkommenheit zu gelangen, daß das Eintreten der Entrückung in gewissem Grade von seinem Willen abhängt. Aber diese Abhängigkeit ist auch hier nur eine teilweise und schließt die göttliche Gnade als wirkende Ursache nicht aus. Auch die teilweise Abhängigkeit der Entrückung vom Willen ist als eine Gnadengabe zu betrachten, mit welcher Gott solche Menschen auszeichnet, die eine hohe Stufe der Vollkommenheit erreicht haben⁴. Die Entrückung kann eintreten bei allen sechs Kontemplationen, am häufigsten tritt sie ein bei der fünften und sechsten, weil sich hier die Betrachtung direkt dem Göttlichen, und zwar den eigentlichen Geheimnissen, zuwendet⁵. Tritt hier die Entrückung ein, so schaut der Geist das Licht der göttlichen Weisheit ohne Bild und Gleichnis, ohne Vermittlung der geschaffenen Dinge, in seiner vollen Reinheit und in seiner einfachen Wahrheit⁶.

Der Zustand der Ekstase ist ein außerordentlicher, nur wenigen bekannter Zustand. Richard unterscheidet ihn vom gewöhnlichen Zustand, dem *status animi communis*⁷.

Zwischen beiden Zuständen trennt der dichte Schleier der Vergessenheit (*densum oblivionis velum*)⁸. Im Zustand der Ekstase tritt jene „Scheidung“ des Geistes ein, von welcher der

¹ 174 A f.² 145 A f.³ l. c.⁴ 166 D f.⁵ 164 C f.

⁶ 147 B: *Sine involucro ... non per speculum et in aenigmate, sed in simplici ut sic dicam veritate.* — Die „bildlose“ Schauung ist jene Vision, in der dem Menschen keine Vorstellung gezeigt wird, sondern sich die Seele der Beschauung der *veritas prima* widmet; vgl. Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomae* I q. I, disp. proem. a 9 p. 40 f. — Seuse (ed. Denifle 298) nennt die intellektuelle Vision „Überfahrt“; vgl. E. Krebs, *Meister Dietrich* 132. ⁷ 147 B.

⁸ 147 B: *Sed hunc utrumque statum (unum videlicet omnibus notum, alterum autem paucis expertum) dividit et secludit densum oblivionis velum.*

Apostel spricht, die *divisio animae et spiritus*¹. Es treten die niederen Funktionen des gewöhnlichen Lebens zurück, sie werden zur Ruhe gebracht, damit der Geist in seiner Schauung durch das Leibliche nicht gestört werde. Der Leib wird unempfindlich, der Mensch fühlt die leiblichen Eindrücke nicht mehr, diese Belästigungen hören auf². Auch die Seelenkräfte: Einbildungskraft, Gedächtnis und Vernunft (in ihrer gewöhnlichen Betätigung) stellen ihre Arbeit ein, weil sich der Geist in der Schauung über diese Kräfte emporgehoben hat³.

Deshalb schwindet alles Bewußtsein von der Außenwelt und der Innenwelt; das individuelle Selbstbewußtsein weicht der schauenden Erkenntnis, die Erinnerung an uns selbst und an die Gesamtheit unserer Vorstellungen hört auf, die Vernunft mit ihrem diskursiven Denken geht gleichsam unter in der Unmittelbarkeit der contemplatio⁴. Der in der Ekstase allem Irdischen entrückte Geist befindet sich im Zustande des höchsten Friedens, weil frei von körperlichen Qualen und geistigen Sorgen, weil ergossen in die Schauung des Göttlichen⁵. Ist die Ekstase vorüber, so können wir uns das in Klarheit und Wahrheit Gesehaute nicht mehr ins Gedächtnis zurückrufen, weil eben der Schleier der Vergessenheit beide Zustände trennt. Wir haben wohl etwas davon behalten, aber wir begreifen nichts davon, welcher Art es war, wie wir es geschaut. Wir sehen es gleichsam nur durch den Schleier, durch den Nebel, erinnern uns und erinnern uns doch nicht, sehen, aber sehen nicht hindurch, merken darauf, dringen aber nicht ein⁶.

¹ 1114 B.

² 165 C: *Anima supra semetipsam ducta humanae passibilitatis molestias omnino non sentit; cf. 165 A-D, 1114 A f. — 1114 D: Quod corpus atque feculentum quasi corpus emortuum deficit et recidit in se et sub seipsum, quod subtile et defaecatum est, quasi spiritus efflatus ascendit et transcendit intra et ultra semetipsum.*

³ 58 C: *Ibi enim sensus corporeus, ibi exteriorum memoria, ibi ratio humana intercipitur, ubi mens supra semetipsam rapta in superna elevatur.*

⁴ 167 B: *Cum enim per mentis excessum... rapimur, exteriorum statim imo non solum eorum, quae extra nos, verum etiam eorum, quae in nobis sunt, omnium obliviscimur. — 176 B: Suique penitus oblitus.*

⁵ 174 B f., 1113 f.

⁶ 167 C: *Cum ab illo sublimitatis statu ad nosmetipsos redimus, illa, quae prius supra nosmetipsos vidimus, in ea veritate vel claritate, qua prius*

c) Die Lehre vom Seelengrunde.

Die zur *contemplatio* des Göttlichen erhobene Seele ist vom Äußeren abgewandt; in sich selbst zurückgekehrt, schaut sie im Inneren selbst (in intimis videt)¹. Dieses zur Schauung des Göttlichen notwendige Insichgehen der Seele vergleicht Richard mit dem Besteigen des Berges Sinai und dem Betreten des Allerheiligsten des Zeltens und nennt es ein Besteigen, Ergreifen, Festhalten des „höchsten und innersten Abgrundes (*sinus*) des Geistes“ (ein *ascendere*, *apprehendere* et *tenere summum et intimum mentis sinum*)². Wir begegnen hier der Lehre vom „Seelengrunde“, in welchem die Vereinigung mit Gott sich vollzieht³. Richard symbolisiert den Ort, in dem die Seele schaut, einerseits durch den „Gipfel des Berges“ (*vertex montis*) und nennt ihn „*summum mentis*“, anderseits durch das „Allerheiligste des Zeltens“ und bezeichnet ihn als „*intimum mentis*“⁴. Was der Viktoriner psychologisch unter diesem „*summum*“ und „*intimum*“ versteht, erfahren wir freilich nicht näher. Er nennt die Sache, ohne sie ihrer Natur nach genauer zu bestimmen. Die Lehre vom Seelengrund findet sich im Anschluß an unseren Autor auch bei den späteren Mystikern. Auch die Richardschen Ausdrücke haben sie sich angeeignet⁵. Aber auch sie wissen nicht zu sagen, was dieses Innerste sei. Der „Seelengrund“ Taulers und Eckharts, die „Seele der Seelen“ oder „Burg der Seele“ der hl. Theresia, sie sind das Unbegreifliche, kaum zu Beschreibende⁶.

perspeximus, ad nostram memoriam revocare omnino non possumus. Et quamvis inde aliquid in memoria teneamus et quasi per medium velum et velut in medio nebulae videamus, nec modum quidem videndi nec qualitatem visionis comprehendere vel recordari sufficimus. Et mirum in modum reminiscences non reminiscimur et non reminiscences reminiscimur, dum videntes non pervidemus et aspicientes non perspicimus et intendentes non penetramus.

¹ 1113 D. ² 167 A.

³ Denifle, *Historisch-polit. Blätter* 75, 85.

⁴ 167 A: Sicut per verticem montis intelligimus mentis summum, sic per sancta sanctorum intelligimus humanae mentis intimum. Sed in humano procul dubio animo idem est summum quod intimum et intimum quod summum. Idem itaque intelligimus per verticem montis et per oraculum tabernaculi foederis. ⁵ Vgl. Denifle, *ebd.*

⁶ E. Krebs, *Meister Dietrich*, in: *Beitr.* V, 6, 136.

3. Die einzelnen Kontemplationen.

Richard unterscheidet sechs Kontemplationen¹. Die Sechszahl findet er durch Zerlegung der Wirklichkeit in die drei Reiche:

1. des Sensiblen, des Sinnenfälligen oder mit den Sinnen Wahrnehmbaren;

2. des Intelligiblen, des Unsichtbaren, das die Vernunft begreifen kann;

3. des Intellektiblen, des Unsichtbaren, das die Vernunft nicht begreift².

Indem er nun das Sinnenfällige unter einem doppelten Gesichtspunkt, nach seiner Erscheinung³ und nach der Ursache, sowie nach den gegenseitigen Beziehungen (rationes)⁴ betrachtet und es in dieser zweifachen Hinsicht der Imagination unterstellt, so ergeben sich die zwei ersten Kontemplationen, die „*in imaginatione*“ bestehen⁵.

Zum Intelligiblen rechnet er hauptsächlich das Geschaffene, welches unsichtbar ist⁶. Er teilt es ein in unsichtbare Güter und Substanzen⁷. Indem er für jede Art dieser Objekte eine Kontemplation annimmt und sie der *ratio* unterstellt, findet er zwei weitere Kontemplationen, die „*in ratione*“ bestehen⁸.

Das Intellektible teilt er ein in Objekte, welche die göttliche Natur, und solche, die die Trinität betreffen. Erstere machen das Gebiet des Übervernünftigen, letztere das Gebiet des scheinbar Widervernünftigen aus⁹. Auf jede Klasse dieser Objekte läßt er eine Kontemplation gehen, so erhält er die zwei höchsten Kontemplationen, die „*in intelligentia*“ bestehen¹⁰.

Die Aufstellung der verschiedenen Kontemplationen ist demnach mit Rücksicht auf die Objekte geschehen. Die Ein-

¹ 70 B.

² 72 C.

³ 70 C.

⁴ 70 D.

⁵ 72 C.

⁶ *l. c.*

⁷ 94 C.

⁸ 72 C.

⁹ 72 A f.

¹⁰ *l. c.* Zum Gebiet des Intelligiblen rechnet er auch dasjenige im Göttlichen, welches die Vernunft begreift und teilt es der *ratio* zu; umgekehrt zählt er zum Intellektiblen dasjenige im Geschaffenen, das die Vernunft nicht begreift, und unterstellt es der *intelligentia*; cf. 72 D.

teilung in sechs Kontemplationen beruht auf der Annahme, daß die vier ersten sich zunächst nur auf Niederes (nämlich auf das Sichtbare nach seiner Erscheinung, nach seiner ratio, auf die unsichtbaren Güter und Substanzen) richten, die zwei letzten dagegen auf das Höhere, Göttliche. Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich die Sechszahl rechtfertigen. Bedenkt man aber, daß die vier ersten Kontemplationen im zweiten Akt auch auf das Göttliche gehen können, so müßten diese strenge genommen doppelt gezählt werden, und es ergäben sich dann im ganzen zehn Kontemplationen.

Die Bezeichnung der Kontemplationen im einzelnen ist vom psychologischen Gesichtspunkte aus getroffen. Durch die Benennung der Kontemplationen nach den sich betätigenden Seelenkräften sollen wir erfahren, welche Kräfte jeweils in Tätigkeit treten und wie sie sich betätigen; ferner, wie die übereinanderstehenden Fähigkeiten sich unterstützen und bedingen, und welche Objekte für die betreffende Kontemplation in Frage kommen. Auch rhetorische Erwägungen mögen bei dieser Bezeichnung mitgespielt haben.

Die erste Kontemplation besteht „in der Einbildungskraft und nur nach derselben“ (in imaginatione et secundum solam imaginationem)¹. In der Einbildungskraft vollzieht sie sich, weil hier nur Form und Gestalt der sichtbaren Dinge betrachtet und bewundert wird; und nur nach der Einbildungskraft gestaltet sie sich, weil der Geist nichts durch Beweise zu erhärten oder durch Schlußfolgerung zu argumentieren sucht, sondern, weil er sich in ungebundener Freiheit bald dahin, bald dorthin bewegt, wohin ihn gerade die Bewunderung zieht².

Die zweite Kontemplation vollzieht sich „in der Einbildungskraft, aber nach der Vernunft“ (in imaginatione, secundum rationem)³. In der Einbildungskraft besteht sie, weil hier, wie bei der ersten Kontemplation, zunächst nur die Erscheinungen der Dinge in Betracht kommen⁴; nach der Vernunft wird sie genannt, weil die Vernunft durch Aufsuchen der *rationes* (d. h. der Gründe und Beziehungen) der

¹ 70 B.² 70 C.³ l. c. D.⁴ l. c.

Erscheinungen in der Sinnenwelt forschend (*ratiocinando*) vorgeht¹.

Die dritte Kontemplation ist „in der Vernunft, aber nach der Einbildungskraft“ (*in ratione, secundum imaginationem*)². In der Vernunft gestaltet sie sich, weil sie auf Unsichtbares geht (*quia solis invisibilis intendit*)³; nach der Einbildungskraft, weil sie das Sichtbare als Analogie benutzt⁴ und sich deshalb auf die *imaginatio* stützt⁵.

Die vierte Kontemplation besteht „in der Vernunft und nach der Vernunft“ (*in ratione et secundum rationem*)⁶. In der Vernunft vollzieht sie sich, weil sie nur auf Intelligibles geht⁷, d. h. auf das begreifliche Unsichtbare⁸; nach der Vernunft, weil sie durch schlußweises Verfahren aus dem durch die Erfahrung Bekannten anderes erschließt, das man nicht aus Erfahrung kennt⁹.

Die fünfte Kontemplation ist „über der Vernunft, nicht aber außer derselben“ (*supra, non tamen praeter*

¹ 70 D.: Haec itaque contemplatio in imaginatione, sed secundum rationem consistit, quia circa ea, quae in imaginatione versantur, *ratiocinando* procedit. Dieses *ratiocinari* kann in doppeltem Sinn gefaßt werden: als forschend, aufsuchen der rationes der Erscheinungen oder als diskursives, schlußweises Denken. Noack faßt es als diskursives Denken, s. *Christliche Mystik* (Königsberg 1853) 99. Diese Ansicht können wir nicht teilen. Denn die *ratio*, welche kontempliert wird, steht hier im weitern Sinn und bedeutet: *ratio, ordo, dispositio, causa, modus, utilitas*. Es läßt sich aber nicht gut einsehen, wie die *rationes* (Nutzen, Anordnung u. s. f.) erschlossen werden sollen, da sie dem Geiste doch als etwas unmittelbar Erkennbares gegenübertreten. Wir nehmen daher hier *ratiocinari* als ein mit dem Forschen oder Aufsuchen verbundenenes, intuitives Erfassen. Wo freilich die *ratio* als *causa* in Betracht kommt, ist das *ratiocinari* im Sinne von diskursivem Denken zu nehmen. Dabei kann dann doch am Ende des ganzen geistigen Prozesses die *contemplatio* der *causa* eintreten, d. h. die Intuition. Denn Intuition und diskursives Denken können, wie wir in der vierten Kontemplation sehen werden, einander ablösen.

² 71 A.

³ l. c.

⁴ l. c. B.

⁵ l. c.

⁶ 71 C.

⁷ l. c.: Haec contemplatio in ratione consistit, quia sensibilibus semotis solis intelligibilibus intendit.

⁸ 72 C.

⁹ 71 D. Hier verbindet sich die Diskursion mit der Intuition in der Weise, daß die Vernunft aus der intuitiv erfaßten Wahrheit über das eigene Unsichtbare auf schlußweisem Wege eine neue findet über das fremde Unsichtbare; zuletzt wird auch diese schlußweise erkannte Wahrheit intuitiv erfaßt und so auch das fremde Unsichtbare kontempliert.

rationem)¹. Sie ist über der Vernunft, weil letztere durch übernatürliche Erhebung das erkennt, was sie natürlicherweise nicht begreift²; nicht außer der Vernunft, weil diese dem durch die Schärfe der Intelligenz Geschauten nicht widerspricht, sondern sich demselben hingibt und ihm beistimmt³.

Die sechste Kontemplation heißt „über und außer der Vernunft oder scheinbar gegen dieselbe“ (*supra et praeter seu etiam contra rationem esse videtur*)⁴. Die hier in Frage kommenden Objekte scheinen der Vernunft zu widersprechen⁵.

4. Erleuchtung und Offenbarung bei der contemplatio.

Zur Herstellung vollständiger Klarheit müssen wir hier, zum Teil rekapitulierend, eingehen auf einige psychologische Unterschiedlichkeiten unter den Kontemplationen. Wir haben einerseits zu unterscheiden zwischen den vier ersten Kontemplationen in ihrer doppelten Beziehung auf das Niedere allein und auf das Göttliche durch die Vermittlung des Niederen und den beiden letzten, die nur aufs Göttliche gehen, andererseits zwischen der bloßen Erleuchtung und der mit der Erleuchtung verbundenen Offenbarung.

Die Kontemplation die ein freier, klarer Blick des Geistes ist, muß als ein natürlicher Akt angesehen werden. Übernatürlichen Charakter erhält sie erst in den beiden intensiv höchsten Graden, in der *sublevatio* und *alienatio*. Wo die Kontemplation sich nur auf das Niedere richtet, nämlich auf die Erscheinungen, deren ratio, auf die unsichtbaren Güter und geschaffenen Geister, ist die Erleuchtung nicht notwendig. Nicht einmal für die vierte, die höchste der niederen Kontemplationen, bei welcher der Geist seine eigenen Fähigkeiten betrachtet, wird eine Erleuchtung verlangt. Nur für die Erkenntnis der

¹ 72 A. ² l. c. ³ l. c. B.

⁴ l. c.: Sextum . . . , quae sunt supra rationem et videntur esse praeter rationem seu etiam contra rationem.

⁵ l. c.: Talia sunt paene omnia, quae de personarum Trinitate credere iubemur. De quibus cum humana ratio consulitur, nihil aliud quam contraire videtur.

„jenseits des Schleiers liegenden Seelensubstanz“ ist eine Erleuchtung erforderlich¹. Wenn Richard an einzelnen Stellen für die vier niederen Betrachtungen ein Licht verlangt², so meint er diese in ihrem zweiten Akt, ihrem letzten Ziel, dem Göttlichen.

Obwohl zwar hier nur dasjenige im Göttlichen, das die Vernunft begreift, in Frage kommt, so ist es doch die erleuchtete Vernunft, die Intelligenz, welche schaut. Dies drückt Richard dadurch aus, daß er sagt, für die kontemplative Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit (des inneren Grundes der Erscheinungen) sei die höhere Fähigkeit der Seele (Intelligenz) notwendig³.

Nicht überall, wo die Erleuchtung erfordert ist, ist die Offenbarung vorhanden. Wohl aber umgekehrt. Für die kontemplative Erkenntnis des größten Teils der niederen Gebiete und desjenigen in Gott, das die Vernunft begreift, ist keine Offenbarung notwendig. Nur die Erkenntnis einiger Gebiete des Niederen⁴ und der über- und außervernünftigen Geheimnisse in Gott⁵ setzt die Offenbarung voraus. Die beiden Gruppen der Geheimnisse in Gott können auch nach der Offenbarung von demjenigen nicht begriffen werden, dem selbst die Offenbarung nicht zuteil wurde⁶. Wer aber direkter Offenbarung gewürdigt wurde, sieht auch nach derselben wenigstens die übervernünftigen Geheimnisse ein. Er trägt das während der Vision Geschaute in sich hinein. Wenn aber außervernünftige Geheimnisse gezeigt werden, so bleibt das Geschaute außerhalb des Geistes, d. h. die Vernunft begreift nach Ablauf der Schauung die betreffenden Objekte nicht mehr⁷.

¹ 119 A f.² 90 D.³ 87 C.⁴ 164 C.⁵ 72 A B.⁶ 136 C; 137 B.

⁷) 148 B: *Quaedam eiusmodi sunt, quae humanam intelligentiam excedunt . . . et praeter rationem non sunt. Cum . . . discimus, cognitam exterius visionem quasi nobiscum reportamus. Sed illa, quae et supra rationem et praeter rationem esse videntur quando per revelationem . . . discuntur, quia eorum rationem ad nos reversi nulla humana aestimatione comprehendere vel assignare sufficimus, cognitam visionem quasi extrinsecus relinquimus, cuius tantummodo velut memoriam quandam retinemus.*

5. Regulativ für die Offenbarung.

Richard unterläßt es nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß gerade in dieser höchsten Region des geistigen Lebens Täuschungen leicht möglich seien. Daher gibt er auch das Regulativ an, nach welchem alle höhere Erkenntnis beurteilt werden müsse. Dies ist der Glaube, bzw. die Hl. Schrift. Diese muß auch für die höchste Erkenntnis die Norm bilden, so daß alles, was nicht durch sie bestätigt ist, als verdächtig erscheinen muß. Die dämonische Täuschung schleicht sich hier leicht ein, drum muß alles an dem Prüfstein der göttlichen Offenbarung erprobt werden. Wie bei der Verklärung Christi Moses und Elias als Zeugen erschienen, so muß auch die Verklärung der Seele in der Ekstase ein Zeugnis zur Seite haben, welches für die tatsächliche Wahrheit göttlicher Erleuchtung Zeugenschaft leistet. Dieses Zeugnis liefert die Hl. Schrift ¹.

6. Art und Weise der Gottanschauung.

Die kontemplative Gottanschauung, die der Mensch zu erreichen vermag, ist nur eine Schauung im Bilde der sichtbaren Dinge ² oder im Bilde der Seele ³. Er nennt sie eine Schauung quasi a facie ad faciem ⁴ und unterscheidet sie strenge von jener der Seligen und Engel, die sich der Schauung „per speciem“ erfreuen, bei welcher Gott „a facie ad faciem in propria substantia“ geschaut wird ⁵. Die Gotteserkenntnis der Seligen und Engel ist eine Erkenntnis aus Erfahrung ⁶.

Diese Gedanken drückt Richard auch bildlich so aus, daß er Gott den höchsten Himmel nennt, der für uns seine Nacht und seinen Tag habe, von welch' letzterem wir nur die Morgenröte, d. h. die Anschauung „quasi a facie ad faciem“ (im Bilde) erleben könnten ⁷. Keiner, solange er im sterblichen Fleische weile, vermöge den Mittag dieses Tages, d. h. die unmittelbare Gottanschauung, zu erreichen; ein Mensch könne höchstens nur den Morgen schauen ⁸.

¹ 57 C ff. ² 70 C; 89 D f.; 99 A.

³ 51 C, D. Hier fehlt natürlich jedes Vorstellungsbild. Die Schauung Gottes in der Seele ist im eigentlichen Sinne eine bildlose.

⁴ 147 B.

⁵ 271 A.

⁶ 899 D.

⁷ 119 D.

⁸ 120 B.

7. Objekte der sechs Kontemplationen.

a) Erste Kontemplation.

Die erste Kontemplation (*in imaginatione secundum imaginationem*) richtet sich auf Form und Bild¹ der sinnenfälligen Dinge². Als Objekte dieser Kontemplation werden angeführt: Dinge, Werke und Sitten (*res, opera, mores*)³. An den Dingen werden betrachtet: Materie, Form und Natur (= innere Qualität)⁴. Unter den Werken versteht Richard die Werke der Natur (*opera naturalia*) und der Kunst (*opera artificialia*)⁵. Mit den Sitten sind die göttlichen und menschlichen Einrichtungen gemeint⁶. Unter jene sind zu rechnen die göttlichen Vorschriften und Sakramente der Kirche; unter diese die menschlichen Gesetze, Gewohnheiten, Städtteinrichtungen, Volksbeschlüsse und bürgerliche Rechte⁷. Die erste Kontemplation geht insbesondere noch auf Größe, Zahl, Verschiedenheit, Annehmlichkeit und Schönheit der Dinge⁸, von hier aus erstrebt sie die Erkenntnis des Göttlichen, sie geht im zweiten Akt auf die Macht, Weisheit und Güte Gottes⁹.

b) Die zweite Kontemplation.

Die zweite Kontemplation (*in imaginatione secundum rationem*) besteht in der Betrachtung des Grundes der Erscheinungen (*in perspicenda ratione rerum corporalium*)¹⁰. Der Begriff „*ratio*“ ist im weiteren Sinne zu nehmen und bedeutet: Grund, Ordnung, Anordnung, Ursache, Erscheinungsweise, Nutzen (*ratio, ordo, dispositio, uniuscuiusque rei causa, modus, utilitas*)¹¹. Diese Kontemplation geht in ihrem ersten Akt also kurz auf den Grund der Erscheinungen und das gegen-

¹ 70 C.² *l. c.*³ 81 C.⁴ 82 B, C.⁵ 83 A f.⁶ *l. c.* D.⁷ 84 A.

⁸ 70 C: *In imaginatione contemplatio nostra procul dubio versatur, quando rerum istarum visibilium forma et imago in considerationem adducitur, cum obstupescere attendimus . . . corporalia ista, quae sensu corporeo haurimus, quam sint multa, quam magna, quam diversa, quam pulchra vel iucunda et in his omnibus creatricis illius superessentiae potentiam, sapientiam, munificentiam mirando veneramus et venerando miramur.*

⁹ *l. c.*¹⁰ 85 B.¹¹ 70 D; 85 C.

seitige Verhalten (Beziehungen) der Dinge zueinander. Richard unterscheidet sodann, unter symbolischer Anwendung der äußeren und inneren Vergoldung der Bundeslade, eine niedere und eine höhere Kontemplation und fordert zu der durch die innere Vergoldung versinnbildeten höheren auf¹. Das Objekt dieser wird näher präzisiert.

Die *ratio* der Dinge wird unterschieden in die physische und göttliche². Dabei hebt Richard hervor, es sei etwas anderes, die verborgenen Ursachen nach ihrer physischen Beziehung zu erforschen als den Grund der göttlichen Gerichte kennen zu lernen³. Den Grund der göttlichen Gerichte⁴ nennt er auch die in den Ereignissen verborgene Ursache der göttlichen Gerechtigkeit⁵ und unterstellt sie der höheren Fähigkeit (Intelligenz) als Betrachtungsobjekt⁶. Somit ist ein Hauptobjekt der zweiten Kontemplation in ihrem zweiten Akt die in den Geschehnissen als höhere oder verborgene (innere) Ursache wirkende göttliche Gerechtigkeit⁷. Außerdem kontempliert die Seele auch die in der wunderbaren Ordnung der Dinge zum Ausdruck kommende göttliche Weisheit und die in allen Werken sich kundtuende Heiligkeit Gottes⁸.

¹ 193 A: Deaurare vero eam debemus non tantum extrinsecus, sed etiam intrinsecus; cf. 87 D.

² Vgl. A. Liebner, *Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina* part. I, 14: Duplex est rerum ratio, altera physica, altera divina.

³ 87 C: Longe aliud est latentes rerum causas secundum physicam rationem investigare et astruere et longe aliud divinorum iudiciorum rationem non ignorare.

⁴ 87 C: Ratio divinorum iudiciorum.

⁵ l. c. Die genannte ratio ist gleichbedeutend mit occulta in his, quae accidunt, iustitiae causa.

⁶ l. c.: Non enim erat eiusdem facultatis physicas rerum rationes invenire et occultas in his, quae accidunt, iustitiae causas diiudicare.

⁷ Während Richard die innere Ursache als höchstes Kontemplationsobjekt der zweiten Kontemplation annimmt, unterstellt er die Kenntnis der äußeren, physischen Ursachen, wie die Ursache von Ebbe und Flut oder des Erdbebens, der Vernunft, d. h. der philosophischen Forschung (87 B); cf. 87 C.

⁸ 87 D: Attendamus quomodo in sapientia sua fecit haec omnia, quomodo sapientia sua fundavit terram et stabilivit caelos prudentia, quomodo sapientia illius eruperunt abyssi et nubes rore concresecunt et arcam nostram deauravimus, sed exterius. Consideremus nihilo minus, quoniam . . . , quomodo sit iustus Dominus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis, et deauravimus eam intrinsecus.

c) Dritte Kontemplation.

Die dritte Kontemplation (*in ratione secundum imaginationem*) steigt an der Leiter der sichtbaren Dinge zur Erkenntnis des Unsichtbaren auf¹. Das Sichtbare wird als Analogie verwendet für das Unsichtbare (*ex rerum visibilium imagine . . . similitudo trahitur*)². Denn das Sichtbare ist ja das Gemälde des Unsichtbaren³. Von den körperlichen Gegenständen werden als Analogien herbeigezogen: Materie, Form, Qualität, Wirkungsweise⁴, kurz die Eigentümlichkeiten (*propriates*)⁵.

Diese Kontemplation bezieht sich im ersten Akt ebenfalls auf das Geschaffene, nämlich auf unsichtbare Güter, sie sind eigentliches Objekt⁶. Richard läßt diese Betrachtung oft auch auf die unsichtbaren Substanzen gehen, weil auch ihr Bild im Sichtbaren zu finden ist. Im zweiten Akt erstreckt sie sich auf das Göttliche⁷. Ist doch allem Sichtbaren das Siegel der göttlichen Pracht und Herrlichkeit aufgedrückt⁸. Wie in den früheren Kontemplationen, so wird auch hier insbesondere die göttliche Weisheit kontempliert. Auf mehrfache Art kommt die Seele zur Kontemplation dieses Gegenstandes. Sie geht hier nicht, wie sonst, von den Eigenschaften der sichtbaren Dinge aus, sondern von der Erwägung der verschiedenen Handlungsweisen der Menschen, von der Betrachtung von Gut und Böses und von der Erwägung der Schicksale, von der Betrachtung von Glück und Unglück⁹, oder von der Beherrschung des Zusammentreffens dieser verschiedenen Realitäten. Diese Kontemplationsweise unterzieht Richard einer eingehenden Erörterung. Es können nämlich zusammentreffen Verkehrtheit oder Bosheit (*perversitas*) und Unglück (*adversitas*);

¹ 952 D; 89 D ff., 95 D ff. ² 71 B.

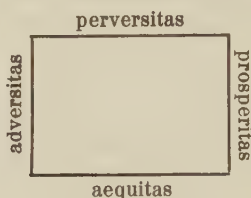
³ 99 B: *Quid enim dixerim rerum visibilium formam nisi quamdam rerum invisibilium picturam*; vgl. Liebner I. 19.

⁴ 93 A ff. ⁵ 90 A.

⁶ 195 A: *In illo (tertio contemplationis genere) agitur de invisibilibus bonis, in isto (quarto) de invisibilibus substantiis.* ⁷ 89 D.

⁸ 746 C: *Apparet ergo per rerum visibilium similitudines divinae gloria maiestatis.* ⁹ 99 D.

Bosheit und Glück (prosperitas); Gerechtigkeit (aequitas) und Glück; endlich Gerechtigkeit und Unglück¹. Es ergeben sich so vier Punkte (Möglichkeiten), die Richard symbolisiert durch die vier anguli der Bundeslade. Die Realitäten, die zusammen treffen können, seien hier anschaulich dargestellt.



Im Anschluß an das Bild von der Bundeslade und unter weiterer symbolischer Deutung der Beschaffenheit derselben führt Richard näher aus, wie die Seele sich durch Erwägung der genannten vier Möglichkeiten zur Kontemplation der göttlichen Weisheit erheben könne. Er zerlegt die letztere in die vier Teilobjekte: Wissen, Vorauswissen, Prädestination, Disposition² und symbolisiert sie durch die vier Ringe der Bundeslade³. Auf mehrfache Weise gelangt die Seele zur Kontemplation der göttlichen Weisheit.

α) Die Seele kann das Zusammentreffen von Bosheit (iniquitas) und Unglück (adversitas) betrachten. Gott schickt den Bösen Unglück. Sie werden dadurch nicht gebessert, sondern nur ergriffen (corripiuntur, non corriguntur)⁴. Gott wendet außerdem den Bösen gegenüber, die doch bereits zur ewigen Strafe verurteilt sind, teils väterliche Mahnungen, teils ernste Drohungen an. Durch diese Überlegungen erhebt sich die Seele zur Kontemplation der vorauswissenden Weisheit, die Unglück schickt, obwohl sie dessen Zwecklosigkeit für die Sünder voraussieht, und mahnt und droht, obwohl sie die ewigen Strafen zum voraus kennt⁵.

β) Die Seele betrachtet das Zusammentreffen von Bosheit (perversitas) und Glück (prosperitas). Sie beherzigt Gottes Heiligkeit, die das Böse verabscheut; Gottes Allmacht, die es verhindern könnte; Gottes Freigebigkeit, die den Bösen noch

¹ 100 B, C.

² 101 B.

³ 101 A.

⁴ 100 C.

⁵ 103 C.

Güter zuteilt und so das Böse zu unterstützen scheint. So gelangt die Seele zur Kontemplation der wissenden Weisheit, die dem Treiben der Gottlosen zusieht, obwohl sie es verabscheut und hindern könnte. *Stupendum valde, quomodo mala hominum Deus indesinenter aspicit, quae tantum detestatur et odit*¹.

γ) Die Seele erwägt das Zusammentreffen von Glück (*prosperitas*) und Gerechtigkeit (*probitas*). Während die Bösen, die das Unglück trifft, von diesem gegeißelt werden, sollen die Guten durch das Glück im Guten bestärkt werden (*protegentur*). Gegen diese zeigt Gott seine Güte (*pietas*), gegen jene seine Strenge (*severitas*). Während die Bösen, die vom Unglück heimgesucht werden, auch jenseits bestraft werden, erhalten die vom Glück begünstigten Guten im Jenseits ihren Lohn. Durch diese Überlegungen erhebt sich die Seele zur Kontemplation der prädestinierenden Weisheit Gottes².

δ) Die Seele betrachtet die Vereinigung von Unglück (*adversitas*) und Gerechtigkeit (*probitas*). Die Bösen werden durch Unglück gegeißelt und ergriffen, aber nicht gebessert; durch das Glück erlahmen sie im Guten und erkalten in der Liebe zu Gott (*erga Deum amplius tepescunt*)³. Die Guten dagegen reißen sich nicht einmal im Unglück von Gott los, im Gegenteil, sie ketten sich fester an ihn und wachsen in der Liebe Gottes. Gott wirkt in den Guten und Bösen in ganz entgegengesetztem Sinn. *Vides, quomodo ille summus artifex peritiam suae artis ostendit, qui in electis suis contraria ex contrariis gignit, fovet et nutrit*⁴. Was den Guten zum Heile gereicht, schlägt den Bösen zum Verderben aus. *Absque dubio plus in Laurentio amor Dei convaluit ex incendio quam in Nerone ex imperio; imo in Laurentio incanduit per incendium, in Nerone penitus defecit per concessae potestatis imperium*⁵. Durch diese Überlegungen erhebt sich die Seele zur Kontemplation der disponierenden Weisheit Gottes, die alles wunderbar anordnet⁶.

¹ 103 C.² 104 A ff.³ *l. c. D.*⁴ 105 B.⁵ *l. c. A.*⁶ 101 B; 105 A ff.

d) Vierte Kontemplation.

Die vierte Kontemplation (*in ratione secundum rationem*) geht ohne Vermittlung des Sensiblen auf das Intelligible (*sensibilibus semotis solis intelligibilibus intendit*)¹, und zwar auf die unsichtbaren Substanzen (*in isto . . . agitur de invisibilibus substantiis*)². Zunächst aber erstrebt sie die Erkenntnis des eigenen Unsichtbaren. Hier hat sie ihr Fundament und nimmt da ihren Anfang³. In der Seele sind drei Arten von Objekten zu unterscheiden: Güter der Schöpfung (*bona creationis*), nämlich des Seins, Wissens und Wollens⁴, Güter der Rechtfertigung (*bona iustificationis*), Güter der Verklärung (*bona glorificationis*)⁵. Die Güter oder Gnaden der *glorificatio* schließt Richard von der Kontemplation aus. Über die *glorificatio* der Seele gibt uns der Glaube allein Gewißheit. Die nähere Beschaffenheit derselben, den *modus quantitatis vel qualitatis*, kennen wir überhaupt nicht. Kein menschlicher Sinn erfaßt ihn; keine Vernunft begreift ihn. Noch kein Mensch hat dieses Gut in einem andern schauen oder in sich selbst erleben können. Hier fehlt alle Erfahrung⁶. Die Rechtfertigung kommt durch zwei Faktoren, durch die *deliberatio* des Menschen und die *gratia divina*, zustande⁷. Beide Momente können Gegenstand der Kontemplation werden.

Somit ergeben sich fünf Arten von Objekten, die kontempliert werden können⁸. Die Seele kann betrachten:

α) Das zu ihrem Seinsbestand Gehörige, die Qualitäten oder Proprietäten ihres Wesens. Als solche werden angeführt: die Einfachheit der Seele, ihre Fortdauer, ihre Fähigkeit, den Körper zu beleben, die Möglichkeit ihrer Existenz ohne Körper, ihre Gegenwart im ganzen Leibe⁹. Wie wir bereits wissen, kann die Substanz der Seele nur mit Hilfe göttlicher Erleuchtung kontempliert werden¹⁰.

β) Die Faktoren, welche die Erkenntnis zustandebringen, die Einbildungskraft, der Scharfsinn, die Unterscheidungsfähigkeit, die Intelligenz, das Denken, das Gedächtnis¹¹.

¹ 71 C.² 195 A.³ 71 C.⁴ 122 A.⁵ 121 C.⁶ 128 A ff.⁷ 125 D.⁸ 129 A, B.⁹ l. c.¹⁰ 123 C ff.¹¹ 129 D ff.

γ) Den Willen in seiner Fähigkeit, sich in die vielen Affekte zu teilen¹, ebenso die natürlichen und erworbenen Fertigkeiten des Willens².

δ) Die *deliberatio*, welche mit Hilfe der *discretio* die Affekte regelt und so die Tugenden herbeiführt³.

ε) Die helfende Gnade, die dem Willen zum Zustandebringen des guten Werkes zur Seite tritt⁴.

Was die Kontemplation der helfenden Gnade angeht, so unterscheidet Richard zwischen der Tatsächlichkeit der Gnadenhilfe und der Art und Weise ihrer Mitwirkung. Über die Tatsächlichkeit derselben belehrt uns die Hl. Schrift. Die eigene Erfahrung bestätigt diese Lehre. Ein und dasselbe gute Werk bringen wir nämlich bald zustande, bald sind wir unfähig dazu. Der Grund liegt darin, daß die Gnade uns bald gegeben, bald entzogen wird. Sie wird uns entzogen, damit wir durch eigene Erfahrung belehrt, wissen, daß die menschliche Schwäche aus sich nichts vermag; sie wird uns gegeben, damit wir *per effectum* erfahren, was wir der Gnade zu verdanken haben. So verbürgt uns auch die eigene Erfahrung die Tatsächlichkeit des Gnadenbeistandes. Insoweit kann die Gnade Gegenstand der Kontemplation werden. Die Art und Weise der Gnadenhilfe aber kann von uns nicht begriffen werden und bleibt daher von der Kontemplation ausgeschlossen⁵.

Die Erkenntnis des eigenen Selbst ist die Grundlage für die kontemplative Erkenntnis der übrigen Geister gleichen Ranges. *Disce ex spiritu tuo cognoscere, quid debeas de aliis spiritibus aestimare*⁶. Dann steigt die Seele von sich aus auf zur Kontemplation der höheren Geister. *Eiusmodi speculatione (scil. quarto genere) insistimus, quando invisibilia nostra, quae per experientiam novimus et ex intelligentia capimus in considerationem adducimus et ex eorum consideratione in caelestium animarum et supremum bonorum intellectum contemplationem assurgimus*⁷. Ebenso nimmt die Seele sich selbst zum Ausgangspunkt für die Betrachtung Gottes. Jene ist ja

¹ 131 B ff. ² 127 A-D. ³ 132 B ff.

⁴ 133 C ff. — 135; cf. 125 B ff. — 126 D.

⁵ 126 B ff. ⁶ 113 B. ⁷ 71 C.

das praecipuum et principale speculum zu Gottes imaginärer Schauung (ad imaginariam visionem Dei)¹. In sich selbst, dem Bilde Gottes, welches sie darstellt durch Verstand und Willen, schaut sie das Göttliche. Ist die Seele im Besitze der Gnade, so trägt sie auch die similitudo Dei in sich. In diesem Falle schaut sie in sich Gott dem Bilde und der Ähnlichkeit nach². Betrachtet die Seele sich nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung, sondern auch unter demjenigen der Erlösung und der zu erwartenden Verherrlichung, so kann sie hierdurch auch zur Kontemplation der Macht, Weisheit und Güte Gottes gelangen³.

e) Fünfte Kontemplation.

Die fünfte Kontemplation (*supra, non praeter rationem*) bezieht sich auf die Geheimnisse des einen göttlichen Wesens⁴. Die Vernunft vermag diese Geheimnisse auch nach ihrer Offenbarung nicht ganz zu begreifen⁵. Aber sie sind trotzdem nicht praeter rationem, weil sie der Vernunft nicht widersprechen, sie lassen sich mit dieser in Einklang bringen (*consentanea sunt rationi*)⁶. Richard zählt einige dieser über die Vernunft hinausgehenden Objekte auf. Wir begreifen nicht, wie in dem einen höchsten Gut alles Gute enthalten sei; wie Gott einfach und zugleich unermesslich, ein Eines und zugleich ein Unendliches sei. Auch die Allmacht, Allgegenwart⁷ und Ewigkeit⁸ Gottes sind hierher zu rechnen.

f) Sechste Kontemplation.

Die sechste Kontemplation (*supra et praeter rationem*) erstreckt sich auf die trinitarischen Geheimnisse⁹. Sie sind

¹ 51 C ff.

² 419 B: Unde de hac visione transit ad hominem, qui quoque in imagine pertransit, licet similitudinem amiserit, in quo familiarius videtur Deus, utpote in eius animae imagine, quam in se repraesentat per rationem et intellectum; cf. 51 C ff.

³ 121 A: Nusquam in omni eius opere quam in animae creatione, reparatione, glorificatione apparet eius vel potentia sublimior vel sapientia mirabilior vel misericordia iucundior.

⁴ 72 A: Talia sunt (scil. supra rationem) illa, quae de Divinitatis natura et illa simplici essentia credimus; cf. 156 A ff.

⁵ 72 A.

⁶ 156 C, 136 C.

⁷ 156 A ff., 157.

⁸ 932 A.

⁹ 72 A: Talia sunt (supra et praeter rat.) paene omnia, quae de personarum Trinitate credere iubemur; cf. 156 A ff.

außer oder scheinbar gegen die Vernunft, weil sie ihr zu widersprechen scheinen (*omnino videntur naturae repugnare et omni humanae rationi contraire*)¹.

Analogien für die Objekte der zwei höchsten Kontemplationen.

Da die vernünftige Kreatur nach Gottes Bild geschaffen ist, sind die Spuren des göttlichen Wesens nirgends fester eingeprägt und deutlicher zum Ausdruck gebracht als in jener. Daher lassen sich in ihr auch Analogien auffinden für die Gegenstände der fünften und sechsten Kontemplation. So ist die Einbildungskraft ein Bild der göttlichen Allmacht. Wie diese alles aus nichts ins Dasein rief, so vermag auch jene in einem Augenblick die Formen oder Bilder der Dinge ideal zu schaffen. Ferner kann das Zugegensein der Seele im ganzen Leib angesehen werden als Analogie für die Allgegenwart Gottes. Ein Bild für den alles lenkenden und leitenden göttlichen Willen ist die Seele, die ihre Herrschaft über alle Glieder des Leibes ausübt². In der vernünftigen Kreatur findet sich sogar eine Spur von der göttlichen Trinität (*vestigium Trinitatis*)³. Im Geiste stammt nämlich etwas vom Geiste, die Weisheit, und etwas vom Geiste und von der Weisheit zugleich, die Liebe. Denn jeder Geist liebt seine Weisheit, daher geht die Liebe zu seiner Weisheit von beiden aus. Somit stammt die Weisheit vom Geiste allein, die Liebe dagegen vom Geiste und von der Weisheit. Auch für das Geheimnis der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person ist eine Analogie vorhanden in der vernünftigen Kreatur, wenn sich diese sprechend betätigt. „Kommt es dir wunderbar vor, warum der Sohn oder die Weisheit des Vaters allein Fleisch wurde, wie er im Fleische zu uns kam und doch den Vater nicht verließ, so bedenke, daß auch bei der vorgestellten Dreieinigkeit die Weisheit allein in der menschlichen Stimme sich verkörpert, durch die Stimme hervortritt, als hervorgetreten verstanden, als verstanden behalten wird, ohne sich vom Geiste, von dem sie geboten wurde, völlig zu trennen“⁴.

¹ 156 B.

² 161 D ff.

³ 162 C.

⁴ I. c. D.

Schlußbemerkung.

Ein Gang durch die Erkenntnislehre des Viktoriners hat uns diesen als einen Philosophen gezeigt, der mit vollem Recht Beachtung verdient. Obwohl Richard sich in vielen Punkten an seine mittelbaren und unmittelbaren Vorgänger anschließt, so ist er doch nichts weniger als bloßer Kompilator, sondern ein durchaus selbständiger Denker. Bei aller Achtung vor der Autorität der Alten scheut er sich doch nicht, seinen eigenen Weg zu gehen. Mit der Achtung vor jenen läßt sich nach seiner Überzeugung die Selbständigkeit wohl vereinbaren. Er erklärt, daß man nur durch Aufsuchen und Vortragen der Wahrheit den Vätern, den Liebhabern der Wahrheit (*amatores veritatis*), Ehre im eigentlichen Sinne des Wortes erweise. „*Nunquam verius honoramus veritatis amatores quam quaerendo, inveniundo, docendo, defendendo, diligendo veritatem*“¹. Freilich hebt er zugleich hervor, daß das Wahre nicht immer auch etwas Neues sein müsse².

Zum Beweise für seine Selbständigkeit sei unter anderem hingewiesen auf die Bemerkung, daß er in seiner Darstellung über die Trinität den Boden der Väter verlasse und Argumente für die trinitarischen Geheimnisse beibringen werde³, und auf seine neue Fassung des Personenbegriffs⁴, wobei er die von Boethius gegebene und in der folgenden Zeit festgehaltene Definition verwirft⁵.

Richard ist nicht bloß der „*magnus contemplator*“, wie ihn die Zeitgenossen und die Späteren genannt, und nicht bloß ein Philosoph, der sich tiefer Spekulation hingibt, sondern er ist auch Systematiker⁶. Auf solidem und unverrückbarem Fundament soll die Anordnung der Gedankengänge sich entwickeln⁷. Sein Sinn für Systematik zeigt sich in seinen Schriften immer deutlich. Überall sucht er zu disponieren und zu ordnen. Dieser glücklichen Anlage verdankt er den Ruhm, die Mystik zuerst in ein System gebracht zu haben⁸.

¹ 562 A, B.² *l. c.*³ 893 B ff.⁴ 946 C.⁵ 944 D ff.⁶ Grabmann II, 315.⁷ 893 D.⁸ Liebner part. I, p. 3.

Personenverzeichnis.

- Abälard** 84. 90
Achard, Abt 2
Adelhard von Bath 19. 20
Alanus ab Insulis 58. 59. 81
Alcher von Clairvaux 22
Alexander II., Papst 2 f.
Alexander von Hales 81
Alfredus Anglicus 23
Anselm von Canterbury 84. 85. 89
Aristoteles 13 f. 57. 83
Augustinus 4. 14. 20. 22. 31. 49. 57 f.
 66 f. 68. 84. 85
- Baumker** Clemens 9. 14. 49. 56. 73.
 81. 89
Baumgartner M. 56 ff. 59. 81. 89
Boethius 5. 18. 20. 24. 31. 39
Bossuet 69
- Chalcidius** 19
Cohrs Ferdinand 1. 3
- Denifle** 81. 104
Denzinger 91
Descartes 69
De Wulf 8
Dionysius Pseudoareopagita 4
- Eisler** Rud. 8
Engelhardt J. 1. 6. 8 f. 11
Erdmann B. 8. 93. 95
Ervisius 2 f.
- Friedrich Wilhelm** von Palaiseau 3
- Garnerius** 81
Geyser 77
- Gilduin**, Abt 1
Gourdan Simon 1
Grabmann M. 3. 8. 90. 91. 97. 120
Grunwald 73
Guarinus, Abt 3
- Haffner** H. 93. 95
Helfferich Ad. 8
Heinrich II. 3
Heitz Theod. 90
Herzog 1. 3
Hessen Joh. 49. 53. 57
Hugo von St. Viktor 3. 4. 5. 17. 18.
 19. 20. 22. 24. 48. 56. 57. 81. 92.
 96. 98
Huginin 1
- Isaak** von Stella 20. 22
Johannes von Clairvaux 2
Johannes von Salisbury 31. 81
Johannes von Toulouse 1
- Kilgenstein** J. 77
Kleutgen 20. 91
Koch Hugo 5
Krebs Engelb. 9. 104
- Liebner** A. 8. 9. 85. 112. 120
- Matthäus** von Aquasparta 90
- Nanter**, Prior 2
Noack Ludw. 8
Norden E. 7
- Ostler** H. 4. 18. 19. 20. 22. 24. 32.
 48. 56 f. 81. 93

Peter von Poitiers 81

Plato 13 f. 83

Pohle J. 90

Preger J. 8

Ritter H. 8**S**chmid H. 8. 36

Stöckl Alb. 8. 78. 92. 93. 95

Storz J. 19

Tennemann W. 8Thomas von Aquino 55 f. 69. 77. 81.
90 f.**Ü**berweg-Heinze 8. 93. 95**V**ansteenbergh E. 71**W**alter, Subprior 3

Wilhelm von Auvergne 56

Wilhelm, Prior 2

Wilhelm von Conches 19

Windelband W. 8

Wolters M. 32

Zorell 91

Sachregister.

Abstraktion 48 f. 57

Affekt 35. 70

Ähnlichkeit 62 ff. 65. Ähnlichkeit zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren 62 ff.

Akt 17. 70. 74

Allgemeinbegriffe 54. 58

Analogien für das Unsichtbare und Göttliche 16. 76. 113. 119

aspectus animi 96

Auge 16. 18 f. Die drei Augen 32

Autorität 82. 84 f.

Begriff 7. 46 ff. 53 ff. 58. Begriff als Sinn des Wortes 59. Begriff und Wort 58 f. Ursprüngliche Begriffe 52

Begründung der Erkenntnis 49

Betrachtung, fünffacher modus derselben 64 f.

Beurteilungsnormen 46

Bild 17 ff. 20. 61 ff. 65. 67

Blick, geistige Einstellung desselben 96

Cella rationalis 22

cogitatio 92 ff.

cognitio 71

conceptio animi communis 78

consilium 33 ff.

consolatio 32

contemplatio 5 f. 37. 83 ff. 92 ff. 98 ff.

Arten der contemplatio 5. 105 ff.

Erleuchtung und Offenbarung bei derselben 108 ff. Grade derselben

100 ff. Objekte derselben 111 ff.

contemplator 120

creator invisibilis 65. 67. 75

Dasein Gottes 71. Wege zur Erkenntnis des Daseins Gottes 73 ff.

deificatio 10

deliberatio 33 ff.

Denken 92 ff. diskursives 41. 52 f. 92 ff.

Denkweise, platonisch-augustinische 48 ff.

descriptio 64

Dialektik 85

discretio 32 ff. 70 f.

Eigenschaften Gottes 71. Wege zur Erkenntnis dieser Eigenschaften 77

Einbildungskraft 20. 24 ff. 28. 54 ff.

57. 68. Arten derselben 24 ff.

Einbildungskraft und Vernunft 24. 54 ff. 60 ff.

Ekstase 100 ff.

Erfahrung 15 ff. 75 f. Bedeutung der Erfahrung 15 ff. Äußere Erfahrung

17. 45. Innere Erfahrung 15. 17. 45. 65

Erfahrungsbegriffe 53

Erfahrungserkenntnis 44. 72

Erkennen 15 ff. Erkenntnislicht 49 f.

Erkenntnisquellen 15. Erkenntnisobjekte 21 f. 53 ff. Erkenntnis-

stufen 31 f. — Erkennen der Sinne (Sinnenerkenntnis) 15 ff. Abschluß

der Sinnenerkenntnis 53 ff. Bedeutung der Sinnenerkenntnis 27 f.

Natur der Sinnenerkenntnis 19 f.

Trübung der Sinnenerkenntnis 20 f.

— Erkennen der Vernunft (mystisches Erkennen) 92 ff. 1. cogitatio

93 ff. 2. contemplatio 98 ff. 3. meditatio 97 f. — Erkennen der Vernunft (nichtmystisches Erkennen)

44 ff. Arten der Vernunftkenntnis 45 ff. Erkenntnis der sichtbaren

Welt 53 ff. Erkenntnis des Unsichtbaren 60 ff. Erkenntnis des eige-

nen Selbst 65 ff. Ablauf der Selbsterkenntnis 67 ff. Wichtigkeit der Selbsterkenntnis 66 f. — Erkenntnis Gottes 71 ff. Arten der Erkenntnis Gottes 71 f. (Vernunft-erkenntnis, Glaubenserkenntnis, Erkenntnis durch Kontemplation). — Erkenntnis Gottes durch die Vernunft 73 ff. Erkenntnis des Daseins Gottes 73 ff. Erkenntnis der Eigenschaften Gottes 75 ff. Verschiedene Wege zur vernünftigen Gotteserkenntnis 77. Die vernünftige Gotteserkenntnis als *via ordinaria* 78. — Visionäres Erkennen 6. — Erkenntnis *a facie ad faciem* 72. — Bildlose Erkenntnis 72. — Erkenntnis *per speciem* 72. — Erkenntnis *quasi a facie ad faciem* 72

Erkenntnisprinzipien, drei 93 f.

Erkenntnisprozeß 22 f.

Erkenntnisvermögen, als drei Augen 31 ff. Betätigungsweisen der Erkenntnisvermögen 92 ff.

Erkenntnisweisen 96

Fernsinn 18

Formen der Dinge 59

Gedächtnis, sinnliches 27

genera 58

Gesicht 17

Gesichtssinn 17 f.

Gesichtswahrnehmung 16. 17 ff.

Glaube 81 ff. Definition des Glaubens 5. 81 f. Einsicht in den Glauben 86 ff. Fortschreiten des Glaubens zum Wissen 84 ff. Gewißheit desselben 81 f. Quelle des Glaubens 82. Wert des Glaubens 82 f. — Glaube und kontemplative Gotteserkenntnis 83 f. — Glaube und Wissen 84 ff. — Glaubenswahrheiten 82. Arten derselben 82. Quelle derselben 82.

Gott. — Gottanschauung 83 f. 110. — Gottes Dasein 73. Drei Wege zur Erkenntnis des Daseins Gottes

73 ff. — Gottesbegriff 77. — Gottesbeweis 14. 73 ff. Wege desselben 73 ff. — Gotteserkenntnis 71 ff.; s. auch Erkenntnis Gottes. Arten derselben 71 ff.; kontemplative Gotteserkenntnis 71 ff. 83 ff.; vernünftige Gotteserkenntnis 71 ff. Erkenntnis des Daseins Gottes 73 ff. Drei Wege zur Erkenntnis des Daseins Gottes 73 ff. Erkenntnis der Eigenschaften Gottes 75 ff. Ausgangspunkt dieser Erkenntnis 76. Drei Wege zur vernünftigen Gotteserkenntnis (*via causalitatis*, *remotionis*, *eminentiae*) 77. Die *via ordinaria* der Gotteserkenntnis 78. — Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis 67 ff. — Gotteslehre Hugos von St. Viktor 77. — Gottesproblem, philosophisches 77

Himmel, dreifacher 40

homo exterior 43. *homo interior* 43

Identitätsgesetz 46

imaginari 92 ff.

imaginatio 23 ff. 93 ff.; s. auch *Einbildungskraft*

imago 62

Individualbegriffe 58

Individuelles 58

Inhalte, psychische 96

intellectibilia 39. 105

Intellekt 30. 67. 71. *intellectus agens* 56; *intellectus possibilis* 56

Intellektualismus 9. 71

intelligentia 37 ff. 68. 72. 94 ff. *intelligentia pura* 37 ff. 40 ff. 99. *intelligentia simplex* 40 ff.

Intuition 92 ff. Drei Formen derselben 92 ff. Die drei Formen in ihrer Beziehung 99 f. Interpretation derselben 92 ff.

Irrtum 68. 78 ff.

iudicium 33 ff.

Kausalgesetz 46 f. 74

Kausalität 46

Kontemplation 72; s. auch *contemplatio*
Kunstprosa 7

Licht der Erkenntnis 49 f.
Lichtmetaphysik 49
Logos 84
Loslösung vom Sinnlichen 69

Meditatio 92 ff. 97 f.
mens 96
Mysterien 86
Mystik 8 ff. 36. 104

Natur 74
notio 96

Objekt der Erkenntnis 11. 17. 21 f.
31 f. 38 ff. 53 ff. 68. 72
oculus cordis 43. oculus rationis 43
Offenbarung und ihr Regulativ 100
Organ der Seele 18

Person 5. 10 f. 14
Phantasie 24 ff.; s. auch *Einbildungskraft*
Phantasma 55 f. 67 f.
Philosophen 12; heidnische Philosophen 83
Philosophie 11 ff. Philosophie als *ancilla theologiae* 14. Philosophie als *stulta sapientia* 14. Gegenstand derselben 12 f. Grenzen derselben 12 f. Wert derselben 12 ff.
Possibilität 75
Prinzip, geistiges 22 f.
prudentia carnis 38; prudentia vera 38
Psychologie Hugos von St. Viktor 4. 18. 93

Quellen der Erkenntnis 15. 44 f.
Quellen Richards 4 ff.

Ratio 9. 29 ff. 42. 94 ff.; s. auch *Vernunft*. ratio als *discretio* und *intelligentia* 32 ff. ratio als *eigentliche Erkenntnisquelle* 44 f. Erkennen der ratio 44 ff. 92 ff.; s.

auch *Erkennen*. Tätigkeiten der ratio 36 f. 40 ff. 52 f. 92 ff.

ratiocinari 52 f.
Rationalismus 91
rationes 40. 112
rationes necessariae 90 f.
Realismus 60
Regeln, praktische 47

Sätze, allgemeine 46. 48
sapientia stulta 14
Schauen 96
Schauung, bildhafte 72; bildlose 110
Schließen, analoges und kausales 53
Schreibweise Richards 7
Schriften Richards 5 f. Charakter derselben 3 f.
scientia und *sapientia* 53
Seele 18. Seele als Spiegel 9. 67
Seelengrund 104
Seelensubstanz 49
Sehen 17 ff.; geistiges Sehen 67
Sehstrahl 10
Selbsterkenntnis 65 ff.; s. auch *Erkennen*. Hindernisse derselben 67 ff. Objekt derselben 68. Stufen derselben 69 f.
Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis 66 f.
sensibilia 38 f.
Sensus. — *sensus carnis* 43. *sensus cordis* 43. *sensus corporeus* 43. *sensus intellectualis* 40. 43. *sensus rationis* 43
Sichtbares, Abglanz des Unsichtbaren 75. Bild des Unsichtbaren 65. Symbol für das Unsichtbare 4
similitudo 65
Sinn, fleischlicher 61; geistiger 42; intellektueller 42; innerer 19; körperlicher 21. 39. 61. — Drei Sinne 38 ff.; die fünf Sinne 17 ff. 27 ff.
Sinnenerkennen 15 ff.; s. auch *Erkennen*. Fortsetzung der Sinnenerkenntnis 22 f. Abschluß derselben 53 ff. Trübung derselben 20 f. Bedeutung derselben 27 f. s.

Sinnenfälliges 38 f.
 Sinnenwissen 17 ff.
 Sinnesmedium 20
 Sinnesqualität 21 f.
 Sinnestäuschungen 20 f.
 Sinneswahrnehmung 17 ff. Äußere 17.
 19. Natur derselben 19 f. Objekte
 derselben 21 f.
 species 56. 58. 59
 Spekulation 4. 16. 86
 Spiegel 67. 72
 spiritus, Arten desselben 23
 Substantialität 59 f.
 Substanz 11. 14. 23. 65 f.
 Supranaturalisten 84
 Symbole 7
 Symbolisierung 67

Theologie 12 f.; mystische Theologie
 71

Trinitätsdogma 88. Unbegreiflichkeit
 desselben 88

Tugend 70 f. Tugend als Affekt 70;
 dianoetische Tugend 35. 70; ethi-
 sche Tugenden 70. — Tugend und
 Selbsterkenntnis 14. 70

Unio 5; unio substantialis, unio sub-
 stantiarum 11

Universalienproblem 59 f.

Unwissenheit 78 ff.

Veritas 30 f.

Vermögen 32. Drei Vermögen 38 ff.

Vernunft (ratio) 29 ff.; s. auch Er-
 kennen. — Allgemeines 29 f. Ver-
 nunft als eigentliche Erkenntnis-
 quelle 44 f. Vernunft als discretio
 32 ff. Vernunft als intelligentia
 30. 37 ff. 42. Objekte derselben

37 f. 53 ff. Sitz derselben 22.
 Tätigkeiten derselben 36 f. 92 ff.
 Termini derselben 42 f. Vernunft
 und Einbildungskraft 26 ff. 44 ff.
 Vernunftbegriffe 47 f. 53. Ver-
 nunftbeweis 87. Vernunftteinsicht
 84 ff. — Vernunftserkenntnis 44 ff.
 Arten derselben 45 ff. Reine Ver-
 nunfterkenntnis 48. Ursprung der
 Vernunftserkenntnis 48 f. — Ver-
 nunftinstinkt 47. Vernunftprin-
 zipien 46. Vernunftschluß 52 f.
 78. Vernunftwissen 17

Verstand und Wille 9 ff.

vestigium 119

virtus 30 f.

Vision 5

Vita Richardi 1

Voluntarismus 9. 71

Vorstellen 92 ff.

Vorstellung 23 ff. 26. 92 ff. Arten der-
 selben 23 ff. Vorteilungsbild 26 ff.
 56. 65

Wahrheit 30 f. Urquell derselben
 45. 120. Wahrheiten des Glaubens
 82. Wahrheitsbegriff 30 f. Wahr-
 heitserkenntnis 30 f. 44

Wahrnehmung 17 ff.

Wege der Verbindung mit Gott 5

Weisheit 12. 50 ff. 113 ff.; theoreti-
 sche und praktische 51

Wertbegriffe 48 ff. Wertung, exakte
 66

Wille 68

Wissen in seinen drei Arten 11 ff.;
 niederes 11 ff. 51

Wissenschaft, philosophische 11 ff.

Wort 58 f.

Verbesserung.

S. 78 Z. 11 statt ceptio lies conceptio.



196
B 145

18878

BAEUMKER, CLEMENS

AUTHOR

Beitrage zur Geschichte der Phil.

TITLE

des Mittelalters. Vol. 19.4

DATE
LOANED

BORROWER'S NAME

ROOM
NUMBER

STORAGE - CBPL

1887

